إشكالية الهوية

في الفكر الإسلامي الحديث

د. محمد عادل شريح





آفاق معرفة متجددة
www.fikr.com

الدكتور محمد عادل شريح

إشكالية الهوية

في الفكر الإسلامي الحديث



إشكالية الهوية في الفكر الإسلامي الحديث/ محمد عادل شريح .- دمشق: دار الفكر، ٢٠١٠ .- ٢٢٤ص ؛ ١٧سم.
ISBN:978-9933-10-208-1
١- ٣٠٣,٤ ش ر ي إ ٢- العنوان ٣- شريح

مكتبة الأسد



كلمة سواء

2013 = 1434

دار الفكر – دمشق ☎ ٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١ | دار الفكر المعاصر – بيروت ☎ ٠٠٩٦١ ١ ٨٦٠٧٣٩
http:/www.fikr.com – e-mail:fikr@fikr.net

إشكالية الهوية

في الفكر الإسلامي الحديث

د. محمد عادل شريح

الرقم الاصطلاحي: 2284.013

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-408-5

الرقم الموضوعي: 320 (العلوم السياسية)

74 ص، 12 × 17 سم

الطبعة الأولى : 1434هـ= 2013م

تمهيد

يحتل سؤال الهوية اليوم مكانة الصدارة في الحراك السياسي الاجتماعي الثقافي الذي يعيشه العالم المعاصر، ويكتسب هذا السؤال حساسية خاصة في الثقافة العربية الإسلامية نتيجة للخصوصيات التاريخية والحضارية، وتبعاً لمترتبات السياسة الدولية والمتغيرات العالمية.

ومع أن هذا السؤال ذو طبيعة نظرية مجردة، إلا أن إفرازاته تبدو واضحة في متناقضات العصر السياسية والفكرية، وفي تباين الأنماط الثقافية والسلوكية للناس داخل البيئة الثقافية الواحدة.

فعلى المستوى السياسي تطالعنا وسائل الإعلام بكم هائل من الأخبار والتحليلات التي تتحدث عن العولمة، والصراع الحضاري، ومحاولات أمركة العالم، وإلغاء التمايز والخصوصية الحضارية والتاريخية للمجتمعات المختلفة، كما يحتدم النقاش اليوم حول ما يسمى بظاهرة (الإرهاب)، ومحاولات بعض المفكرين والسياسيين في الغرب نسبة هذا (الإرهاب) إلى الدين الإسلامي وتعاليمه، وما يترتب على ذلك من دعوات إلى تجفيف منابع الإرهاب وذلك من خلال تغيير المناهج الدراسية العامة وتعديل التعليم الديني، بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الدعوة إلى تغييب بعض الآيات من القرآن الكريم التي يرى البعض أنها تحرض على العنف، بل إلغائها.

من جهة أخرى نرى الصراع يحتدم في مجتمعنا حول طبيعة النظام الاجتماعي والسياسي، فهناك من يدعو إلى تطبيق الديمقراطية البرلمانية لأنها هي النظام الذي يحقق العدالة والحريات، وهناك من يدعو إلى نظام الحكم الإسلامي وتطبيق الشريعة، وهناك من يدافع عن الدولة القطرية، وآخرون ينادون بالدولة القومية، كذلك يحتدم الصراع حول مفاهيم مركزية عديدة، منها - مثلاً - موضوع حقوق الإنسان وحقوق المرأة والعلاقات الأسرية والقيم الاجتماعية وغيرها.

الحقيقة أن هذه القضايا جميعها وكثير غيرها، له ارتباط مباشر، قريب أو بعيد بموضوع الهوية، ذلك أن الهوية هي مجموعة الخصوصيات التي تميز مجتمعاً ما أو ثقافة ما وتجعل هذا المجتمع يتقبل بعض المفاهيم والقيم ويرفض بعضها الآخر، إنها مرجعية للتعريف، وجواب لسؤال في غاية الأهمية حول تعريف الذات وتحديدها. لذلك فإن مفهوم الهوية يشكل مفهوماً مركزياً

نستطيع أن نطل من خلاله على ساحة المتغيرات الفكرية والسياسية والاجتماعية برؤية شمولية متكاملة.

إن إشكالية الهوية، كقضية اجتماعية ثقافية، هي إشكالية حديثة التبلور في الفكر الإسلامي والفكر العالمي على السواء، فقد كان سؤال الهوية في الفكر الإسلامي سؤالاً فلسفياً ينتمي إلى المنطق والميتافيزيقا دون السياسة أو الشأن العام. إن المتغيرات الدولية في العقود الأخيرة؛ السياسية منها والحضارية، التي تسوق الشعوب والحضارات نحو نموذج واحد يلغي الفروق ويتجاوزها قد دفعت بالسؤال عن الذات وأشكال التميز عن الآخر إلى أقصى مدى ممكن. لذلك فإن طرح هذه الإشكالية النظرية للبحث والتداول في الفكر الإسلامي الحديث يعود إلى العقدين الأخيرين تحديداً، حيث بدأنا نطالع مجموعة من الكتب والدراسات التي تعالج إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر، لكن ذلك لا يعني أن هذه الإشكالية هي وليدة العقدين الأخيرين فقط، بل هي تعود في جذورها إلى لحظة تشكل الفكر العربي المعاصر، ذلك أن هذا الفكر، بحكم ظروف نشأته التاريخية، قد ولد مرهوناً بسؤال يرتبط بإدراك الذات وإدراك الآخر وعلاقة الذات بالآخر، وهذا ما يجعل من سؤال الهوية سؤالاً مركزياً يقدم منظوراً واسعاً لرؤية الفكر العربي الحديث وعبر مراحل تطوره المختلفة واتجاهاته المتباينة التي تتباين من حيث الجوهر؛ في موقفها من الهوية وتجليات هذا الموقف، وفي إدراكها لذاتها وللعالم من حولها.

الصيغة الأخرى لسؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر نجده مطروحاً لدى المفكرين القوميين الذين انشغلوا في محاولاتهم لتحديد مضمون الهوية القومية العربية لتكون بديلاً للهوية الإسلامية، أولاً: لتبرير دعواتهم إلى الانفصال عن الدولة العثمانية وترك فكرة الدولة القائمة على أساس ديني وإنشائها على أساس قومي، كما نجد ذلك واضحاً لدى ساطع الحصري. وثانياً: للدفاع عن هذه الهوية القومية ضد التيارات الإيديولوجية المنافسة التي عايشت الفكر القومي في القرن العشرين،كما نجد ذلك عند ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي، لكننا لن نتوقف أمام مفهوم الهوية القومية إلا بالقدر الذي تفرضه الدراسة، لأنها ليست مجال بحثنا هذا.

كذلك لن نتوقف أمام مفهوم الهوية بالمعنى الفلسفي أو المنطقي البحت، أو بالمعنى النفسي المرتبط بمراحل نمو الفرد وتكون الهوية الفردية أو الاجتماعية، لأن البحث معنيّ بمفهوم الهوية في سياقات الحركة الثقافية العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة.

لقد عمدنا في هذه الدراسة إلى تقديم تعريف نظري لمفهوم الهوية وما يتعلق به من مفاهيم نظرية أخرى؛ كالرؤية الحضارية والدعوات التغريبية

وخطاب الهوية الخالصة وغيرها من متعلقات البحث النظرية في سياق الفصل الأول الذي أسميناه " في سؤال الهوية ومتعلقاته النظرية".

أما الفصل الثاني فسوف نطل من خلاله على السياق التاريخي لنشأة هذا السؤال في الفكر الإسلامي الحديث، وتطوره عبر مراحل الفكر العربي وتياراته خلال القرنين الأخيرين وقد أسميناه: "سؤال الهوية بين قرنين".

أما الفصل الثالث فإننا نتعرض فيه إلى سؤال الهوية في ظل العولمة وما يمليه هذا الواقع من تحديات وما يقدمه من فرص، وقد أسميناه: "الهوية الحضارية الإسلامية بين العالمية والعولمة".

ونود الإشارة إلى أننا سعينا إلى أن نقدم رؤية إسلامية لموضوع الهوية، بمعنى أننا ننطلق من المحددات العامة للثقافة الإسلامية التي تشكل بالنسبة إلينا هوية فكرية، في حين أننا نوظف منهجيات معرفية مختلفة لتقديم الموضوع من جوانبه المتعددة، وسعينا بشكل خاص إلى تقديم الموضوع من خلال رؤية حضارية تشكل باعتقادنا السياق الأمثل والأشمل لمعالجة هذا الموضوع.

الفصل الأولفي سؤال الهوية ومتعلقاته النظرية

في تعريف الهوية

ليس سؤال الهوية موضوعاً وإشكالية سؤالاً جديداً في الفكر الإسلامي والعربي الحديث، لكن صياغته النظرية قد تكون تأخرت عن حضوره كإشكالية في الواقع، كما أن أشكال التعبير عنه قد اختلفت لدى ممثلي التيار القومي عما هو لدى التيار الإسلامي، وربما يكون للتطورات التي عصفت بالعالم منذ تسعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا، أثر في تغير محتوى هذا السؤال وطبيعته، وفي تحوله إلى واحد من أهم أسئلة المرحلة.

إن التغيرات العالمية السريعة خلال العقدين الماضي والحالي، وما ترتب على هذه التغيرات من نتائج في الساحة الثقافية، أدخل في مجال التداول الإعلامي والثقافي مجموعة من المصطلحات الجديدة غير المحددة تحديداً دقيقاً من حيث المعنى والدلالة. من هذه المصطلحات وربما أبرزها، مصطلح الإرهاب، ونضيف إليه أيضاً الأصولية والعالمية والإقليمية والانفتاح والهوية وصراع الحضارات وحوار الحضارات، وغيرها من المصطلحات، لذلك نرى أن من المناسب في بداية هذه الدراسة أن نوضح ما نقصده بالهوية حتى يتبين لنا معنى سؤال الهوية وكيف يتبدى هذا السؤال في الفكر الإسلامي المعاصر.

كثيراً ما يستخدم مفهوم الهوية في الدراسات النفسية عند الحديث عن مراحل نمو الشخصية وتطورها، وهناك العديد من النظريات التي تتحدث عن مؤثرات وعوامل تكون الهوية الفردية على المستوى النفسي الاجتماعي[1]. وفي هذا السياق يمكننا أن نعطي تعريفاً للهوية مفاده أن الهوية هي: "منظومة من المعطيات المادية والمعنوية والاجتماعية التي تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية. ولكن لا يمكن لمثل هذه المنظومة أن تكون في حيز الوجود ما لم يكن هناك شيء ما يعطيها وحدتها ومعناها، ويتمثل ذلك في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصة الإحساس بالهوية والشعور بها.

فالإحساس بالهوية مركب من المشاعر المادية، ومركب من مشاعر الانتماء والتكامل والإحساس بالاستمرارية الزمنية والتنوع والقيم والاستقلال والثقة بالنفس والإحساس بالوجود"[2].

وأما في علم النفس الاجتماعي فإن الدراسات في مجال الهوية تعد دراسات حديثة جداً وفي طور التبلور. فقد طور الباحثان في علم النفس الاجتماعي (تاجفيل) و(ترنر) (1979) نظرية الهوية الاجتماعية لدراسة العلاقات داخل الجماعة وبين الجماعات المختلفة وقد طور (تاجفيل) مجموعة من المفاهيم التي تضبط العلاقات بين الجماعة مثل التصنيف (Categorization) والتنميط (Stereotyping) والتعصب (Prejudice)، ويرى ترنر أن هناك نوعين من نظرية الهوية الاجتماعية، نظرية العلاقات بين الجماعات، وتهتم بتحليل الصراع والتغير الإيجابي للجماعة الداخلية والتركيز على حاجة الأفراد للتميز الإيجابي لجماعتهم الداخلية مقارنة بغيرها من الجماعات الخارجية من أجل تحقيق هوية اجتماعية إيجابية، والنظرية الأخرى هي نظرية تصنيف الذات. وهذه النظريات التي نشأت في جامعة بريستول البريطانية كان لها امتداداتها في الدراسات التي تطورت حول الهوية في التسعينيات في دول أوربا وأمريكا الشمالية والتي تمحورت حول التعصب ودوافع الجماعة ونفوذ الجماعة وبروز الهوية ومفهوم الذات[3].

أما في السياقات الثقافية العامة فإننا نجد أن معظم الدراسات الحديثة التي تعالج موضوع الهوية تستند إلى التعريف المستمد من معنى الهوية في الاصطلاح الغربي لهذه الكلمة والذي هو ترجمة لكلمة (Identity) الإنجليزية، و(Identite) الفرنسية والتي تعني مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله، بما تمثله هذه المطابقة، في السياق السياسي والاجتماعي، من إبراز للمكونات التاريخية والحضارية.

إن لمفهوم الهوية مستويات متعددة، وله كذلك أبعاد متعددة ومتداخلة؛ فهناك هوية أساسية (قد يكون عند بعض الشعوب متمثلاً بانتمائها الديني أو العرقي) وهناك إضافة إليه هويات فرعية متمثلة في مجموعة انتماءات فرعية وثانوية، كالانتماء القومي أو الانتماء القبلي أو الانتماء الطائفي أو الأسري أو المناطقي (نسبة إلى منطقة ما)، وقد تتغير الأولويات فتصبح الانتماءات الفرعية مركزية وأساسية.

مفهوم الهوية إذن مفهوم متعدد الأبعاد ومتراكب ومتحرك ويمكن تلمسه في مستويات مختلفة من أشكال الوجود الاجتماعي للبشر. لكننا في بحثنا نود التركيز على مستوى أساسي هو المستوى الحضاري ودور الهوية في البنية الثقافية وما يطرأ عليها من متغيرات، ولعل هذا المستوى هو المستوى الأعمق لتجلي الهوية في حياة الشعوب، وهو المستوى الأكثر حضوراً وإلحاحاً في عالمنا المعاصر.

مفهوم الهوية في الفكر الفلسفي

للوصول إلى معنى الهوية ودورها على المستوى الحضاري لا بد من العودة أصلاً إلى معناها الفلسفي، ذلك أن مفهوم الهوية هو مفهوم فلسفي أصلاً، ولا يمكن تلمس المعاني العميقة لهذا المفهوم إلا بالعودة به إلى سياقه الأصلي الذي نشأ فيه.

إن موضوع الفلسفة الأولى - كما حدد أرسطو - هو الوجود، فالوجود بما هو موجود أو الوجود الثابت أو الجوهر هو موضوع الفلسفة الأولى[4]. فالوجود قد يكون عرضياً وهو ليس موضوع هذا العلم، أما الوجود الثابت الذي هو الجوهر فهو الأحق باسم الوجود، أما باقي المقولات التسع فإنما هي أحوال تعرض للجوهر[5].

الجوهر إما أن يكون ذاتاً تدل على جزئي موجود في الواقع التجريبي (رجل) أو (شجرة)، وإما أن تكون مفهوماً مجرداً كقولنا: «إنسان».

والحقيقة أن هذا المبحث من أدق المباحث في تاريخ الفلسفة وأطولها، ما يهمنا تأكيده هنا هو أن الوجود الثابت أو الجوهر، الذي هو موضوع الفلسفة الأولى، هو كذلك لأنه يشير إلى ما يتضمّن استمرار ما هو واحد في ذاته، أو بقاءَه، في ما وراء تغيّراته أو تجلّياته الكثيرة والمختلفة، وبذلك يكون الوجود الذي هو للجوهر يعبر أولاً عن كونه هوية .

إن مفهوم الهوية عند الفلاسفة المسلمين يوضح هذا البعد بطريقة واضحة وجلية، فقد أوضح الفارابي هذه الصلة في قوله: إن الهوية هي كلمة اشتقها العرب من (الهو) لينقلوا بواسطتها المعنى الذي تؤديه كلمة (استين) باليونانية، أي فعل الكينونة في اللغات الهندوأوربية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة (الموجود) مكان الـ (هو) والوجود مكان (الهوية) [6].

كذلك نجد ابن رشد لا يفرق في حديثه بين معنى الوجود والهوية فيقول: "وإذ قد تبين أن اسم الوجود يقال على أجناس المقولات، فبين أن الأول الذي ينطبق عليه من هذه، اسم الموجود والهوية بإطلاق هو الشيء الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه القائم بذاته، وهذا السؤال هو سؤال عن الجوهر ودليل عليه"[7].

قد يبدو لقارئ اليوم ممن اعتاد على الاستخدام الصحفي لمفهوم الهوية هذا التداخل في المفاهيم غريباً، لكنه الأصل الفلسفي للمفهوم، وسوف نعود إلى هذا التداخل بين مفهوم الهوية والوجود لاحقاً، لكننا نريد أن نتدرج في استعراض مفهوم الهوية عند فلاسفة المسلمين ومتكلميهم.

اشتق الفلاسفة العرب كلمة (الهوية) من الضمير (هو) ليكون مصطلحاً فلسفياً يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه، وقد أوردوا مجموعة من التعريفات للدلالة على هذا المعنى.

يقول الفارابي: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلٌّ واحد. وقولنا أنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[8].

أما الجرجاني فهو يميز في كتابه (التعريفات) بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: «الأمر المُتعقل، من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار: هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ: مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث: جوهراً»[9].

ويضيف أبو البقاء الكفوي في كلياته قائلاً: «ما به الشيء هو هو يسمى ماهية إذا كان كلياً كماهية الإنسان، وهوية إذا كان جزئياً، كحقيقة زيد»[10].

فهكذا، وتبعاً للتعريفات الواردة، «يمكن أن نقرر إذن أن معنى (الهوية) في الاصطلاح الفلسفي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره»[11]. وهذا يقترب من المعنى اللغوي لكلمة هوية في الاستخدام المعاصر كثيراً، والذي هو ترجمة لكلمة (Identity، Identite) التي تعني مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله، وهو ما يعبر عنه في المنطق بمبدأ الهوية أو مبدأ الذاتية الذي اعتبره أرسطو أحد مبادئ العقل الأساسية التي لا تحتاج إلى برهان لكونها واضحة ولأنها أساس كل برهان وصيغته: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وألاَّ يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة»[12].

وبذلك صار لدينا مستويان لتعريف الهوية، المستوى الأول الذي يشير إلى مطابقة معنى الهوية لمعنى الوجود، لأن الوجود هو استمرار ما هو واحد في ذاته، أما المستوى الثاني فهو مطابقة الشيء لذاته، وهو ما يعبر عنه مبدأ الهوية في المنطق، وتميزه عن الأغيار.

لكننا نلحظ لدى بحثنا في تعريفات الفلاسفة العرب لمصطلح الهوية مستوى أعمق مما أوردناه حتى الآن، فالجرجاني يقول: إن الهوية هي «الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق»[13].

أما أبو البقاء فهو يختم التعريفات التي أوردها للهوية بقوله: «ثم الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء»[14].

هذا المستوى من التعريف يتطابق إلى حد ما مع ما ذهب إليه أرسطو في بحثه في الفلسفة الأولى من إقرار جوهر أول دائم غير متحرك، أو وجود ثابت غير متغير هو (علة العلل)، لكن متكلمي المسلمين لم يوافقوا على (علة العلل)، كما أنهم اختلفوا في تعريف الجوهر، فالجوهر عند علماء المسلمين هو ما شغل حيّزاً وقبل أعراضاً. وعليه، فإنهم يمتنعون عن إطلاق لفظة جوهر على الله واجب الوجود.

الهوية كمفهوم حضاري

إذا كان مفهوم الهوية قد نشأ في هذه السياقات الفلسفية المجردة، فكيف انتقل إذن إلى السياق العلمي، الثقافي والاجتماعي؟ وكيف لنا أن نعالج مسألة الهوية كمسألة حضارية؟

ربما تكون الدراسات النفسية هي المجال الذي انتقل إليه مفهوم الهوية أولاً، وذلك في سياق الحديث عن نمو الشخصية وتطورها كذات مستقلة متميزة، أي كهوية فردية، بعد ذلك انتقل إلى مجالات العلوم الاجتماعية الأخرى.

بالنسبة إلى البحث في الظاهرة الحضارية ومفهوم الحضارة فقد لقي هذا المبحث رواجاً كبيراً في النصف الأول من القرن العشرين، وقد ساهم في إغناء هذا المبحث عدد من فلاسفة التاريخ والحضارة[15].

تشير معظم التعريفات التي قدمها الباحثون إلى أن جوهر الحضارة مرتبط بالفكرة أو مجموع الأفكار الأساسية حول مقومات الوجود: الله والإنسان والطبيعة والحياة والموت، التي تشكل في مجملها رؤية الحياة الكلية لدى المجموعة البشرية صانعة الحضارة.

فجوهر الحضارة إذن مرتبط بخصوصية الرؤية، وهذه الخصوصية هي هوية الحضارة، بمعنى ما يعطيها قوامها ووجودها المتميز عن غيرها من الحضارات، إذ لولا وجود هذه الرؤية لما أنتج الإنسان بناءً حضارياً خاصاً لكل جماعة بشرية فاعلة في التاريخ.

ويشير الأصل اللغوي العربي للحضارة إلى هذا المعنى؛ إذ نجد أن مفهوم الحضارة مرتبط بالإقامة في الحضر وهي المدن والقرى وقوامها الاستقرار، وهي عكس البداوة التي قوامها الترحال. فالحضارة عند ابن خلدون تبدأ عندما يتم الانتقال في نمط الحياة من الحالة الطبيعية السلبية، التي هي البداوة عند ابن خلدون وفي البيئة العربية، إلى شكل فاعل ومتحرك من أشكال الوجود الاجتماعي قائم على الاستقرار في المكان، هذا الاستقرار الذي يهيئ لعملية البناء الحضاري.

لكن الشعوب المستقرة في المكان تؤسس لأنماط حضارية مختلفة، حيث نجد المدن مختلفة التصاميم والبنى الاجتماعية المتمايزة من حيث النظم والقوانين، كذلك تختلف العلاقات الاجتماعية والأسرية، فما هو سبب هذا الاختلاف؟

يعود الاختلاف إلى أن عملية البناء هذه ليست عشوائية؛ فالمجموعات البشرية المختلفة تقوم ببناء ما يتناسب مع غايتها وأغراضها المستمدة من فهمها الخاص للحياة وللوجود عموماً، وهي تستنبط من الوسائل ما يساعدها على تحقيق هذه الغايات.

لو حاولنا أن نبين العلاقة بين مفهوم الهوية كمفهوم فلسفي وعلاقته بمفهوم الهوية الحضارية لقلنا ما يلي:

إن الوجود (الهوية) بالمعنى الفلسفي هو حالة من الاستمرارية الذاتية التي تحقق الخصوصية والتمايز بالمعنى العقلي، من خلال مطابقة الشيء لذاته واختلافه عن الأغيار.

وكذلك فإن الوجود الحضاري (الهوية الحضارية) هو حالة من استمرارية الرؤية الذاتية الخاصة للوجود، والتي تحقق خصوصية هذا الكيان الحضاري وتمايزه عن الأغيار. وهي في الوقت نفسه تمثل الجوهر الذي يشتمل على مظاهر هذه الحضارة اشتمال النواة على الشجرة.

إن هذا الارتباط بين المستوى المفهومي الأول لمعنى الهوية في السياق الفلسفي النظري الذي يفيد معنى الوجود، مع المستوى المفهومي العملي، الذي يشير إلى تطابق الشيء مع ذاته وتمايزه عن الأغيار، يشير إلى ترابط وثيق بين الوجود والهوية على المستوى الحضاري كذلك،أي بين الوجود الحضاري والارتباط بالهوية، وعليه فإن فقدان الهوية مكافئ لفقدان الوجود بمعنىً من المعاني. وإن هذا الترابط أتاح لمفهوم الهوية كمفهوم فلسفي قابلية التطبيق على مستوى المفاهيم الحضارية والاجتماعية، وجعل من هذا التطور والانتقال في المفهوم ممكناً، ونستطيع أن نتلمس هذا الترابط من خلال ما أثبته الباحثون في موضوع الحضارة من العلاقة بين الممارسة الحضارية وفعل البناء الحضاري، مع المقدمات الكلية، أي النظرة الوجودية ورؤية العالم الكامنة في أي ممارسة حضارية والتي تمثل جوهر الوحدة الحضارية وهويتها. فالتمايز في الرؤية الكلية هنا هو سر الحضارة وروحها، وهو الفكرة الناظمة التي يندرج في إطارها الوجود الحضاري في مظاهره المتعددة، بحيث تمثل هذه المظاهر تجليات هذه الفكرة الناظمة والمولدة والتي هي روح الحضارة، يقول أشبنغلر: «إنني أميز فكرة حضارة ما بوصفها المجموع النهائي لإمكاناتها الباطنية»[16]، وإن الحضارة «تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة... وهي تنمو في بيئة يمكن تحديدها تمام التحديد، تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس كامل إمكاناتها في شكل شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية»[17].

كذلك فإن هذا الترابط ليس غريباً على الإطلاق عمّا يمكن أن نسميه بالرؤية الإسلامية للوجود والمعرفة، ذلك أن من خصائص هذه الرؤية أن تردّ الكثرة، على تنوعها وتعدد مظاهرها، إلى مبدئها الواحدي، بمعنى أن الكون على تعدد مظاهره وتجلياته يرتبط في أصل وجوده بمبدأ واحد، ومن ثمَّ فهوية الشيء في مستواها الأعمق هي دلالة ارتباطه الباطني بمبدئه الأول الذي انبثق منه انبثاق الشجرة من نواتها، وهي تعبير عن كونه دالاً بذاته الممكنة بغيرها، على الذات الواجبة بذاتها، والمستلزمة للقدم والبقاء، وبذلك يكون التميز والتفرد الذي تعبر عنه الهوية في المستوى التاريخي تعبيراً عن تنوع وتعدد في أشكال التجلي على المستوى الوجودي العام.

إن هذه المقاربة لمفهوم الهوية، تعطيها معنى أعمق من مجرد التمايز الشكلي عن الآخرين ومطابقة الشيء لذاته، إن هذه الإضافة تنتقل بنا من مستوى تقرير مكونات الهوية كوجود بالفعل، إلى مستوى تقرير هذه المكونات كوجود بالقوة في نشأته الأصلية قبل أن يتحول إلى وجود بالفعل، وجود ممكن يشتمل على مكوناته كاشتمال البذرة على الشجرة وعلى الثمرة. وعليه فالهوية هي مكون حضاري في حالة من الكمون. أي إن الهوية فكرة مولدة تنبثق عنها وتبعاً لها حقائق الوجود الحضاري والتاريخي للأمة انبثاق السنبلة من حبة القمح، فحقائق الوجود الاجتماعي والتاريخي مشتَمَلة في الهوية اشتمال النواة على الشجرة.

إن هذا الفهم يجعل من مفهوم الهوية مفهوماً حضارياً بامتياز، وأعني بالحضاري هنا كونه مدخلاً لفهم الظاهرة الحضارية عموماً وإدراك مكوناتها، ومن ثمَّ لا بد لنا من مناقشة هذا المفهوم في سياقه الحضاري، وهذا ما يؤكد أن سؤال الهوية ليس سؤالاً عابراً أو هامشياً، بل هو سؤال أساسي يندرج في إطاره وينبثق عنه العديد من الإشكاليات الفكرية في المرحلة الحالية.

إذا ما عدنا إلى المعنى المباشر للهوية؛ وهو معنى الخصوصية والتفرد ومطابقة الشيء لذاته، كما مر معنا آنفاً، برز معنا السؤال التالي: إن هذا التفرد أو التميز يظهر في حقيقة الأشياء (ثبوتها في الخارج) بأشكال متباينة، ففي حين يمتاز هذا الظهور بخاصية الثبات النسبي في حقيقة الأشياء المادية، نراه يتميز بحالة من الحراك الدائم في السياق التاريخي الاجتماعي، ومن ثم فكيف السبيل إلى الحكم بمطابقة الشيء لنفسه أو عدم مطابقتها في حالة الحراك الاجتماعي والتاريخي الدائم؟ وكيف تتبدى الهوية حقيقةً على المستوى الحضاري؟

إن مطابقة الشيء لنفسه أو ما به الشيء هو هو، تعني على المستوى الحضاري مطابقة مظاهر التحقق، أي أشكال التعبير الاجتماعي والثقافي، لماهية هذا الوجود الحضاري المتحقق وجوهره، أي لجوهر الحضارة التي

ينتمي إليها النسق الاجتماعي الفاعل، عند ذلك تتحقق حالة الانسجام والتوافق ما بين الماهية والمظهر، بين هوية الشيء وحقيقته الظاهرة، وينعكس ذلك انسجاماً ووضوحاً في الأهداف لدى أفراد المجتمع وأنساقه المختلفة.

في حالة عدم تحقق الانسجام والتوافق المذكور، أي عندما يكون النشاط الاجتماعي والثقافي الكلي أو الجزئي صادراً في تجلياته وتعبيراته عن محتوى لا يتوافق مع ماهية وجوهر الحضارة التي ينتمي إليها النسق الفاعل، نتيجة لتبني منظومات قيم بديلة متعارضة مع منظومات القيم القائمة فعلياً في المجتمع، وتغييب منظومات القيم الأصلية أو بعض منها، عندها يصاب الجسم الاجتماعي بحالة من الانفصام والازدواجية في الشخصية الحضارية. إن حالة عدم الانسجام هذه هي تعبير عن حالة من استلاب الهوية يحدث عندما تتعرض الهوية الحضارية إلى «تأثير نظام من العمليات الخارجية التي تعمل على إحداث تغيرات عميقة في جوهرها»[18].

إن هذه الحالة من استلاب الهوية هي في حقيقة الأمر أدق تشخيص للخلفيات التي أنتجت العديد من التوجهات الفكرية والإيديولوجية الحديثة في المنطقة العربية، وسوف نتوقف عند هذا الأمر بشيء من التفصيل لاحقاً. إن ما نريد أن نؤكده الآن واستناداً إلى ما قدمناه من تعريف لمفهوم الهوية كمفهوم حضاري،هو أنها أحد المكونات الأساسية التي لا يمكن القفز عنها أو تجاهلها إذا ما أردنا أن نصنع مشروعاً حضارياً قابلاً للحياة، لأن ما بين الهوية والبناء الحضاري من العلاقة شبيه بما بين الروح والجسد من العلاقة، ومثلما لا يحيا الجسد من دون روح، ولا يحيا كذلك بروح مستعارة، فإن الحضارة لا تقوم إلا بهويتها الخاصة التي تمثل عنصر الربط والتكامل والاستمرارية في النسق الحضاري الواحد.

إن تجاهل الهوية الحضارية في عملية البناء الحضاري لن ينتج على المستوى النفسي والمعرفي سوى الاستلاب الفكري والحضاري، وعلى مستوى الفعل والثقافة لن ينتج إلا جهوداً مشتتة تسعى إلى تحقيق حالة من الإلحاق الحضاري المشوه، وهذا ما يقود إلى ولادة ما يسمى بأزمة الهوية أو إشكالية الهوية.

إشكالية الهوية، عندما تتحول الهوية إلى سؤال

إذا كانت الهوية هي تلك الحالة من التفرد والخصوصية التي تلامس المستوى القيمي والعقائدي للأمة، فما هو سؤال الهوية أو إشكالية الهوية؟

إن سؤال الهوية يمثل اللحظة التاريخية لانكشاف هذه الخصوصية عن حالة استشكال مع مكونات المحيط تضع الهوية في حالة من التعارض مع مدخلات ثقافية تعبر عما هو سائد، مقابلاً لما هو راسخ. أي عندما يبدأ هذا السائد والمهيمن بمزاحمة الراسخ والعمل على إلغائه أو تهميشه.

لذلك فإن مكوّن الهوية هو من المكونات الكامنة التي لا تعبر عن نفسها إلا في لحظات الشعور بالتهديد والخطر، إلا أن كمون هذا العامل لا يعني غيابه أو غياب فعله وتأثيره الحضاري، ولذلك فإننا قد قررنا في البداية أن وجود هذه الإشكالية كان سابقاً لبلورتها كمشكلة نظرية، وسوف نتحدث لاحقاً عن إشكالية الهوية في مراحل لم يكن فيها سؤال الهوية مطروحاً للنقاش أصلاً، لأن سؤال الهوية، كتعبير نظري عن هذه الإشكالية، غالباً ما يكون لاحقاً ومتأخراً بالقياس إلى لحظة تكوّن هذه الإشكالية، لأن النسق الحضاري يعبر عن نفسه بتلقائية وتدفق طبيعي دون تصورات نظرية واضحة لمكونات الهوية والذات، فالذات لا ترسّم حدودها إلا عند الاصطدام بالآخر، أما قبل ذلك فهي تتحرك بشكل انتشاري عفوي في كل زوايا محيطها الخاص، نستطيع أن نجد تمثيلاً لهذه الحالة لدى المتقدمين من رموز فكر النهضة الذين لم يضعوا في اعتبارهم - بقصد أو من دون قصد - عامل الهوية كأحد العوامل الحضارية المحددة والرئيسية نتيجة لهيمنة رؤية تاريخية حضارية على نتاجهم الفكري، مما قاد لاحقاً إلى خلق إشكالية الهوية في الساحة الثقافية وبروز سؤال الهوية كأحد أبرز أسئلة المرحلة، وسوف نوضح ذلك في الفصل القادم من هذا الكتاب إن شاء الله.

إن الهوية كمفهوم حضاري، ترتبط بالفهم الوجودي وبمنظومات القيم الكلية التي هي جوهر الحضارة، لأن ماهية الحضارة اليونانية القديمة مثلاً كجواب مقول للسؤال: «ما هو؟» مرتبطة بمنظومة القيم الكلية التي وجهت هذه الحضارة، والتي تحتوي في حالة من الكمون على تجليات هذه الحضارة تاريخياً، وهي في الوقت نفسه ما يميز هذه الحضارة ويعطيها صفة التفرد والتميز. وعليه فعندما يطرح سؤال الهوية في واقعنا الإسلامي المعاصر فإن حدود الهوية سوف تطابق حدود الوجود الحضاري والقيمي والعقائدي للمجتمع، ويمكن التعبير عن هذه الحدود بأشكال مختلفة، لكني أرى أننا لو

أردنا أن نعبر عن هذه الحدود في كلمة واحدة، كلمة تجمع وتضم في معناها الوجود التاريخي والحضاري والقيمي والعقائدي، فإننا لن نجد أدق وأفضل من المفهوم القرآني لمعنى (الأمة) فهذا المفهوم الجامع المانع، يتضمن كل مكونات الهوية الإسلامية، {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ *} [الأنبياء: 21/92] ، ولذلك ربما كان سقوط الخلافة العثمانية تاريخياً هو ذروة التبلور لإشكالية الهوية كإشكالية مركزية في الحياة الإسلامية.

وهناك الكثير مما يعزز هذا الترابط بين مفهوم الهوية ومفهوم الأمة في الحالة الإسلامية، من خلال شمولية مفهوم الأمة بالمعنى الإسلامي لأهم المكونات العقيدية الإسلامية، ونستطيع رؤية ذلك من خلال:

أولاً : إن رابطة الأمة هي رابطة عقائدية، وليست رابطة تاريخية أو عرقية لغوية أو سياسية، بل هي إعلان انتماء إلى عقيدة التوحيد بغض النظر عن الفروقات القومية والعرقية، وسواء تجسدت هذه الأمة في دولة واحدة أو في عدة دول،أو حتى فقدت كيانها السياسي بشكل كامل، يبقى الانتماء إلى الأمة قائماً ومستمراً باستمرار الانتماء العقائدي.

ثانياً : إن رابطة الأمة تعطي الهوية الإسلامية بعدها الإنساني العالمي الذي يتجاوز جميع أشكال الانتماءات الظرفية، الزمنية والمكانية، وهذا ما يتوافق مع حقيقة الإسلام كدين عالمي، في حين أن أي تقيدات أخرى سوف تنتقص من عالمية الإسلام التي هي من أهم مقوماته.

ثالثاً : إن رابطة الأمة تعني تحديداً دقيقاً للمرجعية العليا في تصريف جميع الشؤون الفردية والاجتماعية في الشؤون الدينية والدنيوية، وهي متمثلة في القرآن والسنة.

هذه هي الملامح الأساسية لمفهوم الأمة، التي تطابق مكونات الهوية الإسلامية وحدودها الجامعة، فالحضارة الإسلامية التي تجسدت تاريخياً بالدولة، وفكرياً بالعقيدة التوحيدية، ومعرفياً بالوحي، تجد وحدتها وتكاملها الداخلي بالهوية الجامعة الواحدة، وتجد تجسدها الفعلي والواقعي، السياسي والاجتماعي، في مفهوم الأمة.

تجدر بنا الإشارة هنا، مرة أخرى، إلى حقيقة في غاية الأهمية بالنسبة إلى موضوع الهوية؛ هي أن الهوية ليست مفهوماً أحادي الاتجاه أو واحدي المضمون، إنما هي حقيقة مركبة قائمة على توازن داخلي لمكونات عديدة يمثل أحدها المظلة الجامعة الأوسع والأهم، لكنه لا يلغي الدوائر الداخلية المتعددة، وإن انشدادنا للوصول إلى أعمق مكونات الهوية في الحالة العربية الإسلامية يجب ألاَّ يجعلنا نغفل عن هذه الحقيقة الأساسية.

فمع إقرارنا بالتطابق الشديد بين مكونات الهوية ومفهوم الأمة في الواقع الإسلامي، فإن ذلك لا يلغي بتاتاً التعددية التالية للمظلة الجامعة - الأمة- في مسألة تعريف الذات والهوية.

إن الانتماء إلى الأمة بمعناها الإسلامي لا يلغي التعددية القومية وإن كان لا يرى فيها أساساً للبناء السياسي والاجتماعي، ولا يلغي التمايزات الثقافية والخصوصيات المختلفة لكل شعب من الشعوب. كذلك، فإنه من الطبيعي أن يكون في إطار الهوية الجامعة نوع من الهويات الخصوصية كمرجعية للتعريف على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعات، المهم أن تنسجم هذه المرجعيات التعريفية وأن تتكامل وألاَّ تتنافر وتتناقض.

إن ما نشأ حديثاً من تناقض البعد القومي في تحديد الهوية مع البعد الحضاري الإسلامي أدى إلى تشتت الهوية وضياعها في الفكر القومي العربي، وقاد في المحصلة إلى نوع من الإلحاق الفكري والحضاري، في حين أن هذا التكامل بين المكونين استمر حياً وفاعلاً طوال قرون مديدة، وسوف نتوقف عند هذا الموضوع في فصول تالية.

كما أشرنا، فإن ارتباط الهوية الإسلامية الجامعة بمفهوم الأمة قد تبدى تاريخياً عندما سقطت الدولة العثمانية وعندما قام مصطفى كمال بإعلان إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924م، هذه الخلافة التي كانت قد فقدت كل بريقها، واستنفدت كل طاقاتها، وكانت عاجزة عن حماية أية بقعة أرض إسلامية سواء في المشرق أو المغرب، لكن إلغاءها شكّل حدثاً جللاً في تاريخ الإسلام الحديث، ترتب عليه، وما زال يترتب عليه، الكثير من النتائج، وما ذلك إلا لأن هذا الإلغاء شكل ضربة للمرجعية الجامعة التي كانت تتمثل فيها الهوية- الأمة، ووصل بإشكالية الهوية في الواقع العربي والإسلامي إلى لحظة التوتر القصوى، فكان لزاماً على الهوية الكامنة أن ترد إلى نفسها الاعتبار. لقد قلل الباحثون في التاريخ الفكري الإسلامي الحديث من شأن سقوط الخلافة الإسلامية[19]، وربما لم يكن ذلك بالأمر الغريب، فما هي القيمة الفعلية لسقوط مثل هذه الخلافة الشكلية العاجزة؟ الحقيقة أن هذه الخلافة والتي لم تكن لتُرضي أحداً، كانت في الوقت ذاته تمثل رمزية لواحد من أعمق مكونات الوجود الحضاري والتاريخي للإسلام؛ هو مكون الأمة - الهوية. لكن أهمية هذا الحدث تمثلت واضحة للعيان عندما تبدت نتائجه العملية في وعي الأمة.

لقد مثل سقوط الخلافة انتقاصاً وتعدياً على التجسد الفعلي للأمة ومن ثمَّ تعدياً على الهوية وانتقاصاً منها، وليس غريباً بعدها أن نرى أول نتائج إلغاء الخلافة الإسلامية تتمثل في الطغيان الجارف لخطاب الهوية في الساحة الفكرية الإسلامية، هذا الخطاب الذي قضى عملياً على خطاب الإصلاح وحوله إلى «مضغة في الأفواه»[20]، حتى إن رشيد رضا الذي كان يعرف كأحد

رموز الدعوة الإصلاحية «تراجع تدريجياً عن أكثر ما كان يكتبه عندما كان عبده حياً»[21]، وكتب أشهر أعماله في الدفاع عن الخلافة[22]، وقد استمر هذا الاتجاه في صياغة أطره الفكرية والتنظيمية خلال الحربين العالميتين ليصبح الاتجاه المهيمن في الساحة الفكرية الإسلامية حتى يومنا هذا.

مفهوم الهوية بين الثبات والتغير

أتمثل الهوية حقيقة ثابتة غير قابلة للتغير ؟

أم أنها تعبير عن حالة حضارية تخضع لقوانين التاريخ والتغيرات الحضارية؟

يمثل هذا السؤال سؤالاً جوهرياً وأساسياً للاقتراب من إشكالية الهوية في وقتنا الحالي إذ يحتدم الجدل منذ عقود طويلة حول الهوية بين من يرى ويدعو إلى التمسك بها والحفاظ عليها، وبين من يرى أهمية تجاوزها نحو آفاق حضارية جديدة.

الحقيقة أن الهوية وإن كانت تميل إلى الثبات، إلا أنها ليست أمراً ثابتاً على الإطلاق وغير قابل للتغير أو التبدل، وقد عرف التاريخ تبدلات وتغيرات عميقة لحقت بحضارات وشعوب قامت من خلالها هذه الشعوب باكتساب مفاهيم كلية جديدة غيرت هويتها الحضارية تغييراً جذرياً، فإن انتشار المسيحية في أوربا غير من الهوية الحضارية لشعوب القارة قاطبة، كما أن اعتناق الإسلام كان له الدور نفسه بالنسبة إلى العرب وإلى غيرهم من الشعوب التي اعتنقت الإسلام. فتغيرات الهوية هي تغيرات حضارية جذرية تلامس عقائد الشعوب ورؤيتهم للعالم، وليس ممكناً الحديث عن تغيرات في الهوية إذا لم يكن هناك تغيرات حضارية تلامس التغيرات الشمولية في رؤية العالم.

في التاريخ الحديث يمثل عصر النهضة الأوربية وما أنتجه من توجهات فكرية وفلسفية كلية، انقلاباً جذرياً في الهوية الثقافية لشعوب القارة أسس للحضارة الحديثة التي امتدت تأثيراتها إلى العالم أجمع. كذلك فقد كان التبني والتمثل الياباني لقيم الحداثة نوعاً من التغير والانقلاب العميق في الهوية الحضارية لليابان.

الهوية إذن ليست قدراً حتمياً أزلياً لا يتغير ولا يتبدل، لكن الإقرار بذلك لا يجعل من كل تغير أو تبدل في الهوية الحضارية أمراً مطلوباً وإيجابياً بحد ذاته، ولا يجعل من ذلك قانوناً تاريخياً له سمة الحتمية، كما يدعو إلى ذلك أنصار الرؤية التقدمية.

كذلك فإن الإقرار بإمكانية التغير لا يجعل من هذا التغيير أمراً مزاجياً تفرضه رغبات الأفراد أو بعض الجماعات، إنما هو مرتبط بعمليات حضارية وتاريخية كبرى، وفي كل الأحوال لا يمكن لهذا التغيير أن يتم قسراً أو رغماً عن إرادة الشعوب والأفراد.

تمثل الحضارة الإسلامية حالة من الاستمرارية التاريخية والحضارية التي تعاقبت فيها مراحل وحقب تاريخية واستبدلت فيها الدول والممالك، وتنوعت فيها الثقافات الفرعية ، وتراكبت فيها وتطورت أنواع من الفنون والعلوم والعمارة والخبرات المختلفة، لكنها حافظت إلى يومنا هذا على هوية حضارية واحدة مستمرة منذ ولادة هذه الحضارة إلى يومنا هذا.

في المقابل فإن كل المحاولات التي جرت وتجري لاستبدال القيم المكونة لهذه الهوية الحضارية بقيم بديلة باءت عملياً بالفشل، وهذه ليست قضية نظرية أو حكماً نظرياً، إنما هي قراءة عملية لواقع المؤثرات الحضارية التي مورست على الأمة وخاصة في القرنين الأخيرين، فمع أن التأثير الحضاري للغرب في العالم أجمع كان عظيماً، ومع أن الانحياز للفكر والحضارة الغربية الذي وصلت إليه شرائح النخبة الفكرية في المجتمعات الإسلامية كان كبيراً، نرى أن أقل تأثيرات حضارية للغرب حصلت في المجتمعات الإسلامية، وأن هذه المجتمعات لا تزال تتمسك بقوة وإصرار بمكونات هويتها الخاصة. فالهوية الإسلامية لا تزال متجذرة في وعي المجتمع وأفراده، وإن محاولات تجاوز هذه الهوية الإسلامية أو تعديلها بما يتواءم مع مقتضيات الحداثة الغربية هي محاولات أسست ولا تزال تؤسس لحالة من الشلل العام في الجسم الاجتماعي العربي والإسلامي، فضلاً عن حالة الصراع والصدام الداخلي المستمر الذي أسست له هذه المحاولات.

هذه حقيقة موضوعية مهمة يجب أن يراها كل الباحثين والمهتمين بالشأن الاجتماعي والداعين إلى تحقيق نهضة حضارية، لكن وللأسف فإن كثيراً من الباحثين لا يرونها أو لا يريدون أن يروها. وهي في الوقت نفسه حقيقة ثمينة وقيمة إذا ما تأملناها بروية، لأن تحقيق النهضة الحضارية بناء على مكونات هوية ثابتة ومتينة، هو أمر أيسر وأكثر فاعلية ومعقولية من تحقيق النهضة على أساس من انقلاب حضاري وتبديل جذري لمقومات الهوية.

الهوية والذات في مرآة الآخر

لقد برزت مشكلة الهوية في الفكر العربي الحديث عند الاحتكاك بالغرب وحضارته الناشئة في القرن التاسع عشر، وهي لا تزال تتفاعل في حياتنا وثقافتنا العربية الإسلامية إلى يومنا هذا.

نتيجة لهذا الظرف التاريخي نجد أن إشكالية الهوية كإشكالية حضارية قد عبرت عن نفسها في الفكر الإسلامي الحديث عبر أسئلة محورية ثلاثة:

1- ما هو الموقف من الآخر المتمثل في الغرب الأوربي؟

2- ما هو الموقف من الذات، بما تمثله هذه الذات من موروث فكري وسياسي واجتماعي؟

3- ما هو السبيل إلى ردم الهوة الحضارية بين واقع الأمة وطموحها ؟

هذه هي الأسئلة التي تجلت فيها إشكالية الهوية تاريخياً وفي معظم الأدبيات الفكرية الحديثة، والحقيقة أن معظم النتاجات الفكرية العربية الحديثة مرتبطة، بشكل أو بآخر، بأحد هذه الأسئلة أو بها كلها معاً. لكن ارتباط الهوية بهذه الأسئلة الثلاثة يطرح إشكالية نظرية مهمة عن مغزى هذا الارتباط ومدلولاته، فما هو السبب الذي يجعل الموقف من الذات الحضارية مرتبطاً بالموقف من الآخر؟

الحقيقة أن طبيعة الهوية كسؤال تستدعي الآخر ضمناً لضرورات التمايز، لكن ارتباط السؤال عن ماهية الذات والهوية الحضارية الإسلامية بالموقف من الغرب الحديث له مدلولات أخرى أعمق وأكثر أهمية. ولو عدنا إلى طرح هذا السؤال لقلنا:

ما هو السبب الذي جعل الذات الحضارية الإسلامية تقف لتتلمس حدودها عند لقائها بالآخر المتمثل هذه المرة بالحداثة الغربية؟ في حين لو أننا عدنا إلى التاريخ لوجدنا أن هذه الذات الحضارية قد دخلت، وفي مرات عديدة، معترك التثاقف والتبادل الحضاري بشجاعة لا مثيل لها واندفاع أهّلها في فترة قصيرة لتستوعب وتتلاقح مع حضارات عديدة متمثلة قول رسول الله: "الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها"[23]، وقد استطاعت الثقافة الإسلامية وفي فترة قصيرة أن تستوعب ثقافة السريان المسيحية وثقافة الفرس واليونان دون أن تفقد خصوصيتها وتميزها.

لا شك أن حالة الضعف والتراجع التي وصلت إليها الثقافة الإسلامية قد كان لها دور في تعزيز الرغبة في الانغلاق على الذات كرد فعل دفاعي أمام الحداثة الغربيةِ المنفلتة من عقالها، لكن هذا لا يلغي أن هذه الحداثة تحمل

في طياتها شيئاً ما يدفع الآخرين للتوجس منها والنظر إليها بريبة وحذر، وهذا الشيء هو الطبيعة الاقتلاعية التغييبية التي تتصف بها. ولكي نرى أثر هذه الحداثة في الهوية الحضارية المغايرة لها بتجرد وموضوعية سنحاول أن نرصد تأثيراتها في بيئة ثقافية أخرى بعيدة عن الواقع العربي والإسلامي، فهل نستطيع أن نجد في بيئات حضارية أخرى وفي مناطق أخرى من العالم ما يؤكد ما ذهبنا إليه في حكمنا على الحداثة الغربية؟

لقد دخلت روسيا الأرثوذكسية في تناقضات ثقافية داخلية وصراع حضاري منذ اللحظة الأولى التي قام فيها بطرس الأكبر ببناء مدينة بطرس بورغ عام 1703م على النموذج المعماري الأوربي الغربي في القرن السابع عشر، مفتتحاً بذلك ما أسماه النافذة الروسية على أوربا، وقد دخل هذا القيصر تاريخ روسيا الحديث على أنه صاحب الإصلاح الذي كان يهدف إلى جعل روسيا دولة أوربية على الطراز الغربي، ولكنه اعتباراً من هذا التاريخ أدخل روسيا في تناقض حضاري وأزمة هوية لم تخرج منهما حتى يومنا هذا[24].

إن حياة روسيا الفكرية والروحية التي كانت تستند إلى حد كبير إلى الإنجيل ومؤلفات آباء الكنيسة الأرثوذكسية تعرضت إلى غزو ثقافي أوربي نتيجة التوجهات الجديدة للقيصر بطرس الأكبر نحو الغرب، هذا الغزو الذي قاد طبقة النبلاء في مرحلة لاحقة إلى اعتماد اللغة الفرنسية لغة للتخاطب عوضاً عن اللغة الروسية الأم، مما أدى إلى انقسام المجتمع فكرياً وسياسياً إلى تيارين عريضين؛ سمي التيار الأول باسم أصحاب النزعة السلافية[25]، أما التيار الثاني فقد عرف باسم أصحاب النزعة الغربية[26]، وقد عانت روسيا، ولا تزال تعاني، إلى يومنا هذا أزمة هوية عميقة، وصراعاً كبيراً بين أصحاب هذين التيارين وأتباعهما وورثتهما من مفكرين وسياسيين، وإن كل ما حدث في روسيا من ثورات وحروب أهلية، وصولاً إلى الصراع الدائر اليوم في روسيا بين التيارات المختلفة، ما هو إلا نتيجة لذلك الإعصار المدمر الذي مر من النافذة التي أراد لها بطرس الأكبر أن تكون معبراً للرياح الجديدة القادمة من الغرب، وهو في الوقت ذاته تعبير عن الصراع الدائر بين الهوية الثقافية الروسية وثقافة الغرب الاقتلاعية.

ولعل أبرز وأقوى مثال يمكن تقديمه عن الطبيعة الاقتلاعية للثقافة الغربية هو مثال حضارات أمريكا الأصلية، هذا المثال الذي لا يحتاج إلى زيادة توضيح.

إذن ما هو السبب في هذه السمة المخيفة في الحضارة الغربية؟ وما هو منشأ هذه النزعة الاقتلاعية؟

خصوصية الحضارة الغربية الحديثة

«إن جميع الحضارات والأنظمة السياسية والاجتماعية قامت منذ بداية التاريخ على معتقدات دينية، وإن الآلهة هي التي لعبت أكبر دور في الحياة الإنسانية»[27]، هذا ما يقرره غوستاف لوبون في كتابه (سر تطور الأمم)، أما المؤرخ البريطاني هـ. ج ويلز فيقول:

«إن بدايات الحضارة وظهور المعابد شيئان متلازمان متآنيان على كر التاريخ»[28]، ونستطيع أن نجد ما يشبه ذلك لدى المؤرخ الشهير أرنولد توينبي الذي يقول: «إن وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تسير مجرى التاريخ»[29]، وقد أعاد مالك بن نبي التأكيد على هذه الفكرة عندما قال: «إن الحضارة تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة»[30].

تمثل الحضارة الغربية الحديثة حالة فريدة ومتميزة في تاريخ الإنسانية، فهي حديثة لا بالمقياس الزمني فقط بل بالمقياس النوعي أيضاً، ذلك أنها الحضارة الوحيدة عبر التاريخ التي لم تبحث لنفسها عن أصول سماوية بل مدت جذورها في طينة الأرض ونظرت إلى الإنسان على أنه كائن أرضي يستمد مكانته وقيمته مما ينجزه في حياته الدنيا التي هي المساحة الوجودية الوحيدة المتاحة له، وسواء قيّم البعض هذا التميز سلباً أو إيجاباً، فإن هذا التميز يُكسب هذه الحضارة سمة أساسية وخطيرة بنتائجها على مسيرة الحضارة الإنسانية وهي سمة عدم التجانس الذي يفترض التناقض والصراع والمزاحمة والإلغاء لغةً وحيدة في ساحة التدافع الحضاري، ويضيق إلى أبعد الحدود هامش اللقاء والحوار والتلاقح الحضاري الذي يشكل حالة طبيعية وسوية في تاريخ الحضارة، إن التفاعل الحضاري يشكل حالة طبيعية لدرجة أن باحثاً جدياً ورزيناً في تاريخ الحضارة وفلسفتها كأشبنغلر[31] لم يجد غضاضة ولا حرجاً في أن يجمع الثقافة اليهودية القديمة والثقافة المسيحية مع الثقافة الإسلامية في وحدة حضارية واحدة سماها «الحضارة العربية»[32]، في حين أن الحداثة التي نشأت في أوربا الغربية أثارت إشكاليات ثقافية عديدة في أوربا الشرقية وروسيا كما أشرنا من قبل.

وليس أدل على ما نقوله في شأن الحضارة الغربية الحديثة من نزعة المركزية الأوربية، هذه النزعة التي رعاها الفكر الغربي الحديث ونظّر لها وطبقها في رؤيته للتاريخ والحضارة في محاولة لنسج مقدمات الاستتباع

الحضاري، فعلى مستوى التاريخ، لا يستطيع الغرب أن يرى تاريخ العالم إلا من خلال مراحل تاريخه الخاص، ويتحول بذلك التاريخ العالمي كله، إلى مراحل ثلاث تسمى عصوراً قديمة وعصوراً وسطى وعصوراً حديثة[33]، وعلى مستوى الفكر يصبح الفكر الإنساني غير ممكن على رأي هيغل إلا في الغرب؛ «لأن الروح على حد زعمه، تدخل في ذاتها، تستغرق في ذاتها، تطرح نفسها حرة وهي حرة لذاتها، إذن لا تستطيع الفلسفة أن تعيش إلا في الغرب. كما لا توجد دساتير حرة إلا هناك.... في اليونان يبدأ عالم الحرية، لا بل أساس الحرية باعتبار الروح تفكر في ذاتها والفرد يملك في خاصيته حدس ذاته ككوني ويختبئ الكوني في فردية كل واحد، ويتميز وجوده بأن يكون كونياً في الكوني، في اليونان تشرق حرية وعي الذات، في الغرب تنزل الروح في ذاتها. أما في الشرق فينمحي الفرد باعتباره مجرد انعكاس للماهية»[34].

مع الغرب يبدأ تاريخ الفكر وتاريخ الحضارة، كما يقرر هيغل، ومع الغرب تنتهي هذه الحضارة، وقد عاد الغرب ليؤكد هذه المقولة، في تسعينيات القرن العشرين مع فرانسيس فوكوياما ومقولة نهاية التاريخ[35].

إن حضارة تعتبر نفسها محصلة للوجود التاريخي والحضاري للإنسان، وفكراً يرى في نفسه انتقالاً بالإنسانية من حالة المراهقة إلى حالة النضج لهو عاجز حقاً عن التفاعل الإيجابي، ومن الطبيعي أن تكون غايته في العلاقة مع الآخر هي التغييب والاستبدال، وليس صحيحاً القول بأن الثقافة العربية رفضت الحداثة، لقد سعى المثقفون العرب وعلى مدار القرنين الماضيين، إلى ترويج الحداثة، ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على واقعنا الثقافي لنرى أن المثقف الحداثوي هو الذي يتصدر الإعلام والصحافة ودور النشر والجامعات وجميع المؤسسات الثقافية، وقد كان هذا الفكر وراء تأسيس العديد من الأحزاب والحركات السياسية، وقيام مجموعة من الثورات الاجتماعية التي طبقت العديد من البرامج الاقتصادية والاجتماعية، وكل ذلك كان بهدف تحقيق الحداثة، التي لم تحقق انتصارها النهائي في المنطقة العربية بسبب تناقضها مع الهوية الحضارية. لذلك ليس غريباً ولا مستهجناً أن تكون هذه الهوية هي المستهدفة في المرحلة الحالية، بدءاً من هنتنغتون ومقولة حرب الحضارات وصولاً إلى الحرب المعلنة على الإرهاب وسياسة ما يسمى بتجفيف منابع الإرهاب.

هكذا إذن فإن سؤال الهوية مطروح منذ بداية الاحتكاك بين الثقافة الإسلامية وثقافة الحداثة الغربية في القرن التاسع عشر. ويعود ذلك أصلاً، كما أشرنا، إلى الطبيعة الاقتلاعية التهميشية للحداثة الغربية، فهذه الطبيعة المميزة للحداثة الغربية هي التي استفزت عامل الدفاع عن الذات، ودفعت بحس الكينونة والتفرد عبر قرنين من الزمان إلى أقصى مدى ممكن، ولعل

هذه الفقرة من مقدمة ألبرت حوراني لكتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) تلخص الأمر كله: «ليس هذا الكتاب تاريخاً عاماً للفكر العربي الحديث، إنما هو دراسة لذلك التيار من الفكر السياسي والاجتماعي الذي أخذ يظهر عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالضاد خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أفكار أوربا الحديثة ومؤسساتها وبدؤوا، في النصف الثاني منه يشعرون بقوتها. فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم. كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظلون عرباً ويظلون مسلمين، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»[36].

ويبقى هذا السؤال إلى اليوم مطروحاً، متردداً بين خيارين، يبدو أن لا ثالث لهما: أنريد أن نتأثر بالغرب ونقتبس منه؟ أم أننا نريد أن نكون عرباً ومسلمين؟ وكيف نحقق ذلك في هذا العالم المتغير والمتقلب بسرعات جنونية؟

هذا هو السؤال على حقيقته، ولن تجدي كل المحاولات التبسيطية للتخفيف من وقعه الثقيل.

إذا عدنا إلى الأسئلة الثلاثة التي تبلورت من خلالها إشكالية الهوية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، والتي تمثلت في الموقف من الآخر والموقف من الذات والسؤال حول ردم الهوة الحضارية، فإننا سنجد أن الاحتكاك بثقافة الغرب الحديثة أنتج عدداً من المواقف المستهجنة والمتطرفة؛ فقد تنامت وبسرعة كبيرة في أوساط النخب المثقفة الجديدة مجموعة من المواقف التي كانت تمجد الآخر أيما تمجيد وتزدري الذات أيما ازدراء، وترى أن ردم الهوة الحضارية بيننا وبين الغرب الحديث لا يمكن إلا عن طريق نهضة كان يراد لها أن تقطع كل الصلات بالماضي وتؤسس لنموذج حضاري يتماهى ويحاكي النموذج الغربي.

هذا التيار الذي يمكن تسميته بالتيار التغريبي دفع بالهوية الحضارية الإسلامية إلى قلب إشكالية كبيرة، وساهم إلى حد كبير في إنتاج ردة فعل التيار المناقض وهو تيار الهوية. لذلك نرى أنه من الضروري أن نقوم أيضاً بتوضيح مفهوم مقابل لمفهوم الهوية، لأنه يمثل الخطاب المعاكس لخطاب الهوية، ونعني به النزعة التغريبية، بل نستطيع أن نقول إن خطاب الهوية هو وليد ونتاج لبروز الخطاب التغريبي.

إشكالية الهوية بين قطبين

هناك نموذجان اثنان مرتبطان ارتباط الضد بضده امتدت فيما بينهما إشكالية الهوية كسؤال معاصر، هذان النموذجان هما: نموذج الهوية الخالصة، والنموذج التغريبي. ولكل منهما بنيته النظرية وإشكالاته.

1- النموذج التغريبي وإشكالاته

يستند هذا النموذج إلى مقدمة نظرية ترى في الهوية الإسلامية حالة حضارية ماضوية قد تجاوزها التاريخ، وهي تتمسك بمقولة أن الهوية ليست بالأمر الثابت، وأنها قابلة للتطور والتغير، لكنها لا تقدم أي تبريرات مقنعة لدعواها بضرورة استبدال الهوية وتجاوزها، وهي بذلك إنما تعبر عن رغبة إرادوية لا تحتكم إلى قوانين الحضارة والتاريخ، مستمدة من قناعتها الإيديولوجية بمفهوم التقدم الشامل وبتفوق النموذج الحضاري الغربي وبضرورة تبنيه الكامل.

يعبر هذا النموذج عمّا أسميناه حالة من الاستلاب الحضاري واستلاب الهوية الحضارية أمام الحضارة الغربية التي بدأت تدخل بتأثيراتها وإفرازاتها المنطقة العربية، وتشكل حالة من الضغط الفكري والنفسي والحضاري العام الذي يهدف إلى إحداث تغييرات عميقة في جوهر الهوية الحضارية للمنطقة وشعوبها، وقد عبر هذا النموذج عن دعوة صريحة أحياناً لتبني الغرب واستنساخه كاملاً (طه حسين وسلامة موسى) ومبطنة في أحيان أخرى للخروج من دائرة الهوية في السعي الحضاري نحو تبني النموذج الحضاري الغربي الحديث، وغالباً ما تصدر هذه الدعوة صريحة من ممثلي التيارات العلمانية على اختلاف مشاربها، في حين تبقى هذه الدعوة خجولة ومخاتلة عندما تصدر عن بعض ممثلي التيارات الفكرية الدينية المستحدثة. وقد تكون هذه الدعوة صادرة عن قناعات فلسفية بالجدارة والأحقية التاريخية للنموذج الغربي الحديث، وقد تعبر فقط عن حالة من الانبهار السطحي بالمظاهر الحضارية الحديثة.

ولأن النموذج الأول الذي يدعو إلى تبني الحالة الحضارية الغربية و استبدال مكونات الهوية، أقدر على تمثيل الدعوة التغريبية وتوضيح مقوماتها كبنية نظرية، فسوف نقوم بتقديمه وتوضيح منطقه في معالجة الموضوع، ومن ثم مناقشة أطروحاته. ولعل أفضل من قدم نموذجاً يستند إلى مقدمات فلسفية لهذه الدعوة التغريبية، وبما يتيح لنا تلمس منطلقاتها النظرية ورؤيتها، هو المفكر القومي قسطنطين زريق[37].

لقد قدم قسطنطين زريق في كتابه (في معركة الحضارة) دراسة صارت في حينها واحدةً من أهم المراجع العربية في موضوع الحضارة، ويهدف قسطنطين زريق من هذه المعالجة النظرية إلى القول أن موضوع الحضارة كمفهوم أساسي مرتبط بالفلسفة القومية، لأن النهضة القومية العربية هي عملية حضارية تهدف إلى نقل المجتمع العربي من واقعه المتخلف إلى واقع حضاري نوعي جديد. وهو يستعرض في كتابه مواقف (هيغل) و(أوغسط كونت) و(سبنسر) ممن يمثلون وجهة ترى في التطور التاريخي والحضاري للإنسانية انتقالاً من مرحلة إلى أخرى في خط تقدمي صاعد وصولاً إلى الحضارة الغربية الحديثة.

كذلك يستعرض آراء المدرسة الأخرى القائلة بتعددية الوحدات الحضارية واستقلالها وتمايزها، حيث يقدم لنا مجموعة من آراء (نيقولاي دانيلوفسكي) و(أوزفلد أشبنغلر) و(ألبرت شفايتزر) و(أرنولد توينبي).

وبناءً على هذه الدراسة يصل زريق وبتأثر واضح بآراء أشبنغلر الألماني إلى استنتاجات عدة، من أهمها أنه لا وجود لحضارة إنسانية واحدة، بل هناك حضارات مختلفة ومتمايزة تشكل وحدات حضارية مستقلة[38]، وأن ما يجعل من كل حضارة وحدة خاصة ومتميزة هو انطواؤها على مفهوم عام للوجود، أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وما وراء الكون، وأن هذا الفهم العام للوجود هو الذي يحدد لأبناء هذه الحضارة معاني الحقيقة والخير والجمال ويجعلهم يسلكون إلى المعرفة هذا السبيل دون سواه ويؤثرون بعض الخيرات على بعض، حيث نراه يقول كمحصلة لمناقشة آراء كلا الفريقين ما يلي: «إنا نعتقد أن كل حضارة من الحضارات تنطوي على مفهوم عام للوجود: أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وبما وراء الكون، ومن حيث العامل أو العوامل المسيطرة عليه وعلى ما حوله... إن هذا المفهوم العام هو الذي يحدد لأبناء الحضارة معاني الحقيقة والخير والجمال فيجعلهم يسلكون إلى المعرفة هذا السبيل دون ذاك ويؤثرون بعض الخيرات على بعض ويتقصون صوراً للجمال قبل سواها»[39].

إن مثل هذه المقدمة النظرية الجيدة تفترض منطقياً من باحث يسعى إلى تحديد المضامين الحضارية للنهضة القومية العربية أن يقول لنا ما هي الرؤية الكونية الشمولية التي تميز الحضارة العربية والتي استمدت منها مفاهيمها الفلسفية والاجتماعية والحقوقية والأخلاقية والسياسية وغيرها.

وإن هذا السؤال يستدعي سؤالاً آخر: أهذه المفاهيم قد ماتت واندثرت باندثار الدولة العربية، أم أنها ما زالت قائمة في الموروث الثقافي للأمة وفي اللاشعور الجمعي لأبناء هذه الأمة؟

والسؤال الذي لا يقل أهمية أيضاَ هو: ما السبيل إلى بعث هذه المفاهيم وتفعيل منظومات القيم هذه لتكون باعثاً ودافعاً لنهضة الأمة؟

لكن قسطنطين زريق ينحو في بحثه منحى آخر لا ينسجم مع المقدمات النظرية التي حددها في معالجته لموضوع الحضارة، ليصل إلى نتائج تتناقض في محتواها مع هذه المقدمات، ولو تابعنا قسطنطين زريق في كتاباته لوجدناه يطور رؤيته الحضارية من خلال محاولته للإجابة عن الأسئلة الثلاثة التالية:

أولاً: ما هو واقع المجتمع العربي الحالي؟

إن واقع المجتمع العربي الحالي كما يراه زريق هو واقع التخلف؛ «إننا مجتمع متخلف، بل لعل هذه الصفة هي الطاغية على حياتنا الحاضرة، لعلها هي المشكلة الأم التي منها تنبثق جميع المشكلات الأخرى»[40]. إن مظاهر تخلف المجتمع العربي تتبدى من خلال «ضآلة سيادتنا للطبيعة وضعفنا في استغلال مواردها، وفي هزالة تنظيمنا الاقتصادي والاجتماعي، أي في ضيق قدراتنا التقنية والتنظيمية بوجه عام»[41]. أما عن أسباب هذا التخلف فهو يقول: «إن منشأ هذا التخلف الذي نعانيه هو ركود العقل فينا وفقداننا الفضائل الفردية والاجتماعية التي تكونت في تراثنا الخاص، وعزوفنا عن نشدان الفضائل في مصادرها الأخرى»[42].

ثانياً: إذا كان هذا هو واقع المجتمع العربي، فما هو المطلوب؟

إن المطلوب هو انتقال المجتمع العربي من مجتمع متخلف إلى حالة نقيضة هي حالة التقدم والتحضر، فالتقدم والتحضر لدى زريق مفهومان متطابقان؛ «إن مفهومنا للتقدم لا يختلف أساساً عن مفهوم التحضر، فالظاهرتان هما عندنا وجهان لحقيقة واحدة»[43].

إن تحرر المجتمع العربي وتقدمه هما تحوله «من مجتمع تقليدي أسطوري جاهل إلى مجتمع حديث عقلاني علمي، ومن مجتمع متفكك عليل فاسد إلى مجتمع متماسك فاضل»[44].

أما السؤال الثالث والمحور الثالث لدراسة زريق فهي تنصب على ما يلي:

ثالثاً: كيف يتم هذا التحول في المجتمع العربي؟

يتم تحول المجتمع العربي من حالة التخلف إلى حالة التحضر بالعقلانية؛ «فبالعقلانية تدرك [أي الشعوب المتخلفة- المؤلف] أن مشكلتها الأولى هي

التخلف الحضاري، وبها تقدم على محاسبة ذاتها وتحن إلى التحضر، وتؤمن بالحقيقة وبالعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتتفتح للخير من حيث أتى، وتولد قدرتها الإنتاجية وتحقق إمكاناتها البشرية»[45].

كذلك يتم تحول المجتمع العربي عبر تطوره إلى مستوى الثقافة الحديثة، «إن المجتمع العربي لا يزال - كما قلنا - على عتبة الثقافة الحديثة، سواء من حيث تطور العقل أو إبداع الجمال أو تعميم الخير... وإذا كانت هذه حالنا من الثقافة الحديثة، إذا كنا على عتبتها، فما هو السبيل إلى ولوج بابها وتنسم عبيرها، بحيث نصبح من أبنائها بدلاً من أن نكون غرباء عنها؟»[46].

إن الدخول إلى المدنية الحديثة الذي يدعو إليه قسطنطين زريق يتطلب منا، كما يرى، أن ندرك «المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها هذه المدنية، ما هو نظرها إلى الطبيعة والإنسان، وما وراء الطبيعة والإنسان ؟ ما هي القيم التي تؤمن بها وتسعى لتحقيقها ؟ ثم وهذا ما يهمنا الآن بصفة خاصة، كيف تكونت هذه المفاهيم والنظرات والقيم؟ من أية جذور نبت وتفرعت، وبأي غذاء اغتذت حتى بلغت ما بلغته في مرحلتها الراهنة»[47].

ويجيب زريق عن هذا السؤال فيقول إن جوهر الحضارة الحديثة قائم على مباعث إيمانية ثلاثة هي: الإيمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن تنصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا، وعلى إيمان بالإنسان بأنه أهم كائن في هذا العالم الطبيعي، بل هو تاجه وغايته، وعلى إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، إنه الأداة التي تؤلف لب حضارته[48].

هذه هي اللوحة التي يرسمها قسطنطين زريق للمجتمع العربي في واقعه ومستقبله المنشود وآليات تحقق هذا المستقبل، وهي لوحة مليئة بالتناقضات. ومن جهة ثانية هذه هي البنية الداخلية لكل الدعوات التغريبية التي قد تقترب أو تبتعد عن هذه الدرجة من المباشرة والوضوح ولكنها في كل الأحوال تعبر عن ذات المعادلة ثلاثية الأطراف التي قدمها لنا قسطنطين زريق والمتمثلة في ثلاثية المجتمع الشرقي المتخلف الذي يبحث عن منافذ لتنسم عبير الحضارة والمدنية الحديثة والذي يجب عليه بنسبة تقل أو تكثر أن يتحول إلى غرب.

ما هي تناقضات هذه الثلاثية؟

أولاً : يعطي زريق لسمة التخلف في المجتمع العربي صفة الشمولية، فهو يطال المجتمع والأفراد والفضائل الخلقية والإمكانات العقلية والمعرفية والتنظيم الاجتماعي الهزيل... إلخ، بكلمة واحدة ليس هناك أي قيمة إيجابية في هذا المجتمع تستحق أن نحافظ عليها، وفي ذلك مبالغة وخروج عن المنطق والمعقول في تقييم مجتمعنا.

ثانياً : يعرف زريق التخلف بعكسه وهو التحضر الذي يطابقه مع مفهوم التقدم[49]، أي إنه يفتح مجالاً واحداً وحيداً للخروج من التخلف نحو النموذج الحضاري الغربي، إذ لا يخفى على أحد ممن درس الفكر الغربي أن فكرة التقدم هي معتقد غربي أنتجه مفكرو الغرب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ليسوغ الغرب لنفسه ويسوق لها من خلال إعطاء نمط الحركة التاريخية المجتمعية في الغرب صفة الحتمية التاريخية للمسار التاريخي الإنساني بأكمله، والحقيقة أن جميع الدعوات التغريبية نراها محكومة لهذه الفلسفة التاريخية التي ترى في التاريخ خطاً صاعداً يبدأ من نقطة ما في الماضي ليصب نهايةً في بحر الحداثة الغربية الحتمي.

ثالثاً : يناقض زريق نفسه عندما يدعو إلى تبني النموذج الغربي بشكل كامل، فلو عدنا إلى بداية ما كتبه هو نفسه لوجدناه يؤكد التمايز الحضاري وأهمية هذا التمايز الحضاري للغنى الإنساني حيث يقول: «ما نخشاه من توسع الحضارة الغربية بشكله الحاضر هو أن تطبع العالم كله بطابع واحد، فنخسر كثيراً من الغنى الناتج عن تنوع الاختيارات»[50]، لكننا نجد أنه في الوقت نفسه يرى بأنه لكي يصبح المجتمع العربي مجتمعاً حديثاً وحضارياً وتقدمياً يجب عليه أن يتبنى المفاهيم الأساسية للحضارة الغربية الحديثة والتي تشكل خلاصة فهم هذه الحضارة للوجود، أي للإنسان من حيث علاقته بالكون وبما وراء الكون، أي بالمضمون الشمولي لهذه الحضارة، أو ما يسميه فلاسفة الحضارة بالافتراض الفلسفي Presupposition (Philosophical) للحضارة أو رمزها الأول (Prime Symbol) الذي يحدد طابعها ويشكل نظامها الخاص، كما يؤكد ذلك زريق نفسه.

من الواضح أن عملية الاستنساخ الحضاري التي يدعو إليها زريق وكل أتباع المنهج التغريبي[51] هي عملية مستحيلة ومليئة بالتناقضات، وخير دليل على ذلك هو الفشل في تحقيقها في الواقع العربي والإسلامي مع كل المحاولات الحثيثة والمتكررة لتسويقها وتطبيقها في الواقع، لكنها كانت دائماً تخسر الجسم الاجتماعي الأساسي وتبقى محصورة في إطار فئة قليلة من حاملي الثقافة الحديثة، والحقيقة أن هذه الدعوة لم تكن مطروحة دائماً بهذه الحدة وهذه الصيغة الاستئصالية، بل كثيراً ما نراها مقدمة بصيغة هي أقرب إلى الدعوة إلى التلاقح الحضاري الطبيعي، لكنها مع ذلك لم تنجح على مستوى التطبيق مع أن دائرة المتفهمين لهذه الدعوة والمؤيدين لها قد اتسعت، وقد بينا في فقرات سابقة بعضاً من أسباب عدم النجاح هذا.

2- نموذج الهوية الخالصة

يستند هذا النموذج إلى مقدمة نظرية ترى في الهوية الإسلامية حالة حضارية مستمرة عبر التاريخ، وهي هوية قابلة للحياة ولا تزال تحمل مخزوناً حضارياً إنسانياً عميقاً قابلاً للنماء والعطاء. لكن ومع أننا نتفق مع هذه الرؤية وننحاز لهذا الفهم نظرياً، نرى أن هذا النموذج يشوبه بعض التصورات الخاطئة في مجال الممارسة العملية.

يمثل نموذج الهوية الخالصة موقفاً دفاعياً في الفكر الإسلامي المعاصر أملاه الواقع الإسلامي الذي تعرض لأعنف هجمة حضارية تسعى إلى تغييبه وإلغائه وتقويض ركائزه، ذلك أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن

العشرين شهدت مجموعة من الأحداث العظام التي خلخلت البنى التقليدية للمجتمع المسلم ووضعته وجهاً لوجه أمام سؤال الوجود أو عدم الوجود، فقد شهدت هذه الفترة سقوط الخلافة الإسلامية، ممثلة بسقوط الدولة العثمانية، ودخول أغلب البلدان الإسلامية تحت الهيمنة الاستعمارية المباشرة في النصف الأول من القرن العشرين، وغير المباشرة في نصفه الثاني. وقد ترافقت هذه الحملة الاستعمارية مع حملات فكرية تسعى إلى إدخال مفاهيم غريبة ومتناقضة مع الإسلام والخصوصية التاريخية والثقافية للمجتمع المسلم، كالعلمانية وفصل الدين عن الدولة، والفكر المادي الإلحادي، ومفاهيم جديدة عن الأسرة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية والمرأة وغيرها. ولقد جاء فكر الهوية الخالصة ليدافع عن وجود الذات ومكوناتها من خلال إبراز الخصوصية وتعميق الإحساس بالاختلاف عن الآخر المتمثل بالغرب والحضارة الغربية.

ولعل أفضل من يمثل هذا الاتجاه وهذه الحالة الفكرية هو أبو الأعلى المودودي في الباكستان وسيد قطب في مصر والمنطقة العربية. لقد كتب المودودي يصف تأثير الحضارة الغربية وعواقب هذا التأثير على الإسلام والمسلمين: «إن الحضارة الإسلامية قد تزلزلت أركانها، وإن العقليات التي كان حري بها أن تفكر التفكير الإسلامي الصحيح قد فسد تكوينها، وإن العقول التي تعودت أن تفكر بأسلوب الغرب وبمبادئ حضارته لا تصلح بحكم مزاجها وتركيبها المخصوص أن تستقر فيها مبادئ الإسلام، وإذا هي لم تتسع للمبادئ فما أحراها أن تنفر من الجزئيات والفروع وتخالجها في بابها أنواع الشكوك»[52]. وهو يصف الحضارة الغربية مقارناً إياها بالحضارة الإسلامية والأسس التي بنيت عليها بقوله: «هذه حضارة مادية تماماً يخلو نظامها من كل ما تقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله واتباع القصد وحب الصدق وطلب الحق وطهارة الأخلاق والنزاهة والأمانة والبر والحياء والتقوى والنظافة، ونظريتها على نقيض نظرية الإسلام، وطريقها واسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام. فكل ما يبني عليه الإسلام نظام الأخلاق الإنسانية والتمدن، تكاد هذه الحضارة تأتي عليه من القواعد، كما أن الأسس التي ترفع هذه الحضارة عليها قواعد السلوك الفردي والنظام الاجتماعي لا يمكن أن يقوم عليها بنيان الإسلام ولو ساعة من الدهر. فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين معاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولا بد، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معاً وانشق بينهما نصفين»[53].

ولا يختلف تقييم سيد قطب للحضارة الحديثة وأثرها في المجتمع الإسلامي وفي الإنسان عامة؛ «إن خط الحياة الحالي يمضي يوماً بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان وتحويله إلى آلة من ناحية، وإلى حيوان من ناحية

أخرى، وإذا كان هذا الخط لم يصل إلى نهايته بعد، وإذا كانت آثار هذه النهاية لم تتضح اتضاحاً كاملاً، فالذي ظهر منها حتى اليوم في الأمم التي وصلت إلى قمة الحضارة المادية، يشي بتناقص الخصائص الإنسانية وضمورها وتراجعها، بقدر ما يشي بنمو الخصائص الآلية والحيوانية فيها وتضخمها وبروزها.. وهذا يكفي.. يكفي لتقرير أن خط الحياة الحالي يمضي يوماً بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان، ولتقرير أن الحياة الإنسانية لا يمكن - إذن- أن تمضي مع هذا الخط إلى نهايته ما لم يكن مقرراً تدميرها نهائياً»[54].

«إن خلاص الحضارة الإنسانية من المأزق الذي دخلت فيه لا يكون إلا بالإسلام؛ فهو الاستجابة الوحيدة لنداء الفطرة في ساعة العسرة... وهو ضرورة إنسانية وحتمية فطرية»[55]، لكن طريق الخلاص هذا الذي يقدمه الإسلام للبشرية غير ممكن وغير مقنع إن لم يتحول من مجرد دعوات وكلمات وكتب مطبوعة وخطب، إلى واقع متجسد، لأن الدعوات والكلمات ليست مقنعة بالقدر الكافي ولا بد من قيام المثال المتجسد، ولا بد لنا من الخروج من جاهليتنا الحديثة وبناء المجتمع الإسلامي؛ «إنه لا مفر من قيام هذا المجتمع، المجتمع الإسلامي، إنه إن لم يقم اليوم فسيقوم غداً، وإن لم يقم هنا فسيقوم هناك.... إن حتمية قيام هذا المجتمع بوصفه ضرورة إنسانية لإنقاذ الإنسانية، وبوصفه الترجمة العملية للمنهج الإلهي الذي لا بد غالب»[56].

إن خطاب الهوية الخالصة يمثل حالة دفاعية مبررة أمام الهجمة الإقصائية الغربية، وقد كان لكلمات المودودي وسيد قطب أثر قوي في نفوس جيلهم من الشباب المسلم، وكان لها أثر في الحد من اندفاعة التيار التغريبي القوي نحو تقويض الأسس التي يقوم عليها بنيان المجتمع الإسلامي، ومع إقرارنا بالدور المهم، الذي قام به هذا التيار في الحد من اندفاعة تيار التغريب لكن ذلك لا ينفي أن هذا الخطاب كان قاصراً، بالمعنى التاريخي عن الإحاطة بكل مكونات اللحظة التاريخية، فهو يركز بشكل أساسي على الأسس والمرتكزات الفكرية والفلسفية للغرب دون أن يرى أن هذا الغرب المرفوض فكرياً وفلسفياً هو واقع حضاري متجسد فعلياً وله مفرزاته التي لا يمكن تجاوزها.

من ناحية أخرى فإن خطاب الهوية الذي رفع لواءه الجيل التالي لسيد قطب، لم يتجاوز الرفض السلبي إلى مرحلة الإنتاج الفكري المضاد، والحقيقة أن المعني بهذا النقد ليس هو المودودي أو سيد قطب، فإن كتابتهم كانت تستجيب للحظة التاريخية الآنية في ضرورة إبراز واقع التمايز والخصوصية الحضارية، إن المقصود بهذا النقد هو الحالة الإسلامية عموماً، وجيل كامل من الكتاب المسلمين الذين استمروا في إعادة إنتاج ما كتبه

المودودي وسيد قطب، وقاموا بصب جام غضبهم على التيارات المادية والمذاهب الوضعية الغربية كمذاهب فلسفية، في حين كانت هذه الوضعية تأتي إلينا عبر النظريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل عبر السيارة والطيارة والتلفاز، وكذلك كانت المادية تغزونا عبر النظريات العلمية عن الطبيعة والإنسان، وكانت هذه كلها مقررة في مناهج التعليم التي ندرسها لأبنائنا في المدارس.

إن خطاب الهوية الإسلامي قد عبر عن رفضه لفرض الحداثة الغربية كنموذج وحيد للتطور الحضاري، وقد كان محقاً في رفضه هذا، لكنه لم ينتج فهمه الخاص للعالم في ظروف العالم المعاصر، هذا الفهم الذي تتسع له حدود الرؤية الإسلامية، بل اكتفى بالرد الدفاعي والتمترس خلف الهوية يحتمي بها من واقع مضاد، لكنه حقيقي حتى لو لم نكن نحبه.

إن الواقع الإسلامي حتى يومنا هذا يمتلك تراثاً علمياً، لكنه لا يمتلك نظرية علمية واحدة تستند إلى هذا التراث، ويمتلك تراثاً سياسياً غنياً،لكنه لا يمتلك نظرية سياسية معاصرة واضحة المعالم، ونفاخر جميعاً بأن ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع، لكننا لم نؤسس مدرسة خلدونية في علم الاجتماع، ونسود العديد من الكتب والمحاضرات عن علوم الطب عند العرب وخصوصية الرؤية الطبية العربية، لكننا لا نرى مدرسة في الطب العربي كما هو الحال بالنسبة إلى الطب الصيني مثلاً.

هذه هي أوجه القصور في خطاب الهوية الذي يتقوقع على الذات بهدف حمايتها فيقع في السلبية والعجز، ومع ذلك فإن الخروج من هذه السلبية لا يعني الاندفاع نحو حضارة الحداثة (العالمية) كما يرغب ويدعي أصحاب الدعوة التغريبية، إنما هو خروج من السلبية والاختباء وراء الهوية إلى تفعيل مكونات هذه الهوية في دورة إنتاج حضاري جديدة.

القضية الأخرى بالنسبة إلى خطاب الهوية الخالصة، هو أن هذا الخطاب قد أدى وظيفته وقد تم تجاوزه تاريخياً نحو مرحلة جديدة، ولا بد من الخروج الآن نحو خطاب إسلامي عالمي، وإذا ما اعتقد البعض أن خطاب الهوية يتناقض مع الخطاب العالمي، فإن اعتقاده غير صحيح، لأن الخطاب الإسلامي هو أصلاً خطاب عالمي، وإن الهوية الإسلامية هي هوية إنسانية.

الفصل الثاني
سؤال الهوية بين قرنين- قراءة تاريخية

تمثل الثقافة العربية الإسلامية حالة من الاستمرارية التاريخية والحضارية التي حافظت على ديمومة رؤيتها الخاصة والكلية للحياة على تنوع العهود السياسية وتتالي القرون والظروف التاريخية، وقد عاشت هذه الثقافة المتكاملة في حالة انسجام مع الذات على الرغم من عمليات التثاقف الكبرى التي حصلت بدخول شعوب وحضارات متعددة في إطار الثقافة الإسلامية الجامعة.

وقد كان للتفاعل بين هذه الثقافة وثقافات الشعوب الأخرى دور في ولادة بعض الصراعات الفكرية التي ربما كان من أبرزها الصراع الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين والذي انتهى إلى حالة من التوافق بين المنطق الأرسطي والمدرسة الأشعرية.

لكن الأمر لم يصل في أي مرحلة من المراحل إلى حد يمكن تشخيصه وتسميته بأنه أزمة هوية كما هو الأمر اليوم. فأزمة الهوية هي وليدة القرن التاسع عشر وهي نتاج لبروز ما يسمى بفكر عصر النهضة العربية ذي السمات الانقطاعية. إن هذه النقطة حول التأريخ الزمني لولادة إشكالية الهوية في الفكر العربي الإسلامي هي قضية في غاية الأهمية لفهم حقيقة هذه الأزمة ومسبباتها والظروف التي نشأت فيها وأدت إليها.

تذهب بعض الدراسات إلى اعتبار سؤال الهوية سؤالاً جديداً وأكثر حداثة في الساحة الثقافية الإسلامية، إذ إنه يعبر عن صيغة جديدة لتحولات الخطاب العربي الحديث من خطاب النهضة إلى خطاب الثورة وصولاً إلى خطاب الهوية[57]، وتذهب دراسات أخرى إلى أنه سؤال وهمي خادع يعيق حركة الفكر عن فهم العالم ومتغيراته[58]، أو أنه تعبير عن تمزقات الوعي الإسلامي بين الالتجاء إلى الغرب لتحصيل الحداثة، والهروب نحو الذات حفاظاً على الهوية، أو بالأحرى «أوهام الهوية» التي هي حالة ماضوية غير ممكنة[59].

إننا نعيد التأكيد أن سؤال الهوية مرتبط بولادة الفكر النهضوي الحديث، كما أن الدراسة المتأنية تظهر لنا أن هذا السؤال هو سؤال موضوعي تمليه

ظروف التطور التاريخي والفكري للمنطقة العربية وملابساته، وهو سؤال مركزي تنبثق منه معظم الأسئلة والإشكاليات النظرية في الفكر العربي المعاصر، إن المراجعة النظرية لما عرف بمرحلة (النهضة)[60] تظهر لنا أن سؤال الهوية قد بدأ بالتبلور كإشكالية حضارية في هذه الفترة بالذات ونتيجة لمقدمات موضوعية وغير مفتعلة، وإن لم نستطع أن نجد في الكتابات المبكرة لهذه الفترة أي ذكر مباشر أو أي تحديد دقيق لطبيعة هذه الإشكالية، لكن غياب الصياغة النظرية لهذه الإشكالية لا يعني عدم وجودها في الواقع، فهي لم تكن قد تبلورت كسؤال بعد، لكن تجاهلها هو ما أدى إلى تبلورها كإشكالية. فالهوية، كما بينا فيما سبق، هي إحدى المكونات الحضارية الأساسية والرئيسية، ومن ثمَّ فإن غيابها عن ساحة الرؤية والتنظير في مرحلة أريد لها أن تكون مرحلة التغيير الحضاري الشامل، هو غياب غير مبرر وغير مفهوم كلياً، وقد قاد إلى تأسيس إشكالية نظرية ومأزق حضاري ما زلنا نعيش نتائجه حتى اليوم.

إن إشكالية النهضة الأساسية هي إشكالية الموقف من الهوية، إشكالية تحديد مكونات الذات الحضارية، وتحديد الموقف من الآخر، الذي صار يشكل تهديداً سياسياً وتحدياً حضارياً ملحاً. وقد قدم الفكر العربي الحديث عبر تياراته الفكرية والسياسية المختلفة ثلاثة أجوبة متباينة عن هذه الإشكالية، فقد رأى البعض أن التمسك بالخصوصية الحضارية هو الجواب الصحيح على التحدي الحضاري الكبير الذي تواجهه الأمة. في حين ارتأى البعض الآخر أن الهوية والذات الحضارية قد أصابهما التكلس ولابد من إجراء عملية إصلاح شاملة. أما الطرف الثالث فقد طالب بتجاوز هذه الذات المتكلسة نحو تقمص جديد ينقل الأمة من حياتها الحالية إلى حياة جديدة، لكن الأمور لم تصل مرة واحدة إلى هذا الوضوح في الخيارات، بل مرت في مراحل نضج وتطور.

لا يختلف الباحثون الذين أرخوا لهذه المرحلة في اعتبار أن العامل الخارجي كان واحداً من أهم الأسباب المحرضة على التغيرات الفكرية والسياسية والأدبية والاجتماعية التي صارت تعرف فيما بعد بمرحلة النهضة، فقد يرى البعض في حملة نابليون على مصر عام 1798 التي استمرت ثلاث سنوات، أحد أهم هذه الأسباب أو المؤثرات، ويرى آخرون أن ظهور الأسطول الحربي الروسي كان له تأثيره السابق لحملة نابليون [61]، ويرى آخرون أن الحملات التبشيرية المسيحية هي التي كان لها الأثر الأهم، لكنهم جميعاً يقرون بعظم أهمية العامل الخارجي في صنع هذا التحول في الوعي، «الحقيقة التي لا شبهة فيها هي أن احتكاكنا بالغرب وامتزاجنا برجاله هما أساس معظم أسباب النهضة»[62]، لكن ما لا نجده في معظم الدراسات

هو التوصيف الدقيق والموضوعي للوضع الداخلي العربي في هذه المرحلة التي تبدو وكأن دورها ومحتواها التاريخي يقتصر على كونها مرحلة ما قبل (عصر النهضة)، إنها (عصور الانحطاط) كما يحلو للكثيرين أن يسموها، هذه التسمية التي تعطي لثقافة (النهضة) تألقها وبريقها[63].

إن مرحلة (النهضة) تمثل حالة لقاء بين عالمين وحضارتين هما: الغرب الفتي المزهو بمدنيته وعلومه وصناعاته من جهة، والشرق الإسلامي المستند إلى بعد تاريخي وحضاري عميق لكنه انفتح فجأة على عالم جديد مغاير لعالمه الخاص. إن الوضع الطبيعي في هذه الحالة هو أن يسعى كل طرف إلى اكتشاف الآخر كخطوة أولى، وعملية الاكتشاف هذه تخضع لقانون حضاري كان قد تحدث عنه ابن خلدون في مقدمته حيث يقول: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[64].

إن مرحلة اكتشاف الآخر تستتبع بالضرورة إعادة اكتشاف الذات وتحديدها تبعاً لهذا الاكتشاف ولهذه المعرفة الجديدة. وهنا يبرز سؤال الهوية ويصبح العامل الأهم في صياغة الموقف من الآخر أولاً، ويتم على أساسه تحديد الخيارات بالنسبة إلى الذات وإلى المستقبل ثانياً. ويمكننا أن نميز ثلاث مراحل في التطور التاريخي لإشكالية الهوية:

1- البدايات الأولى ورحلة اكتشاف الآخر.

2- الفكر الإصلاحي وإعادة اكتشاف الذات من منظور الآخر.

3- القرن العشرون وتبلور المشاريع الحضارية.

البدايات الأولى ورحلة اكتشاف الآخر
رفاعة الطهطاوي

يمثل رفاعة الطهطاوي مرحلة الاكتشاف هذه بأفضل صورها، وهو في كل الدراسات التاريخية والفكرية المعنية بهذه الفترة يبدو وكأنه الثمرة الأولى للوعي الجديد. والحقيقة أننا نقر بمركزية رفاعة الطهطاوي في عملية التحول الفكري لكننا نقر بهذه المركزية في إطار رؤية مغايرة ومختلفة عن تلك الرؤية الوصفية التبجيلية المفتقدة للتحليل التاريخي والفكري الصحيح.

لقد تم التعارف على أن الفكر النهضوي العربي هو محصلة لما صار يعرف بصدمة الحضارة الغربية أو صدمة الحداثة التي أنتجتها الحملة الفرنسية على مصر عام 1798 ومفهوم الصدمة هذا يقدم بطرائق مبالغ فيها إلى حد كبير بحيث يبدو أن نزول نابليون بونابرت إلى شواطئ مصر ورؤية السكان المحليين له ولجنوده أشبه بنزول كريستوفر كولومبس إلى شواطئ الأرض الجديدة في أمريكا ورؤية قبائل الهنود الحمر للرجل البيض للمرة الأولى، في حين أن المصادر التاريخية المعتمدة تشير إلى غير ذلك. فالعرب والمسلمون والحكام المماليك لم يكونوا مبهورين ومذهولين وعاجزين، وقد كانوا على دراية جيدة بحقيقة الغازي وأهدافه وغاياته، كما أن الفروق الحضارية لم تكن كبيرة إلى درجة إحداث الصدمة التي يُتحدث عنها، بل على العكس من ذلك فإن هذه الفروق الحضارية وإن كانت تميل لكفة القوات الغازية لكن الفروق لم تكن كبيرة وهائلة، وإن انتصار نابليون في المواجهات يعود إلى الاستعداد والجاهزية لهذه المعركة التي لم يكن المماليك قد أعدوا لها العدة.

بل هناك من المؤشرات ما يعزز القناعة بأن الأوربيين في تلك المرحلة وما سبقها من عقود قليلة، كانوا لا يزالون ينظرون إلى الحضارة الإسلامية نظرة من يستطيع أن يحصّل منها العلوم والمعارف. ويذكر الجبرتي في تاريخه كيف كان المستشرقون وطلبة العلم من الأوربيين يسافرون قبل عقود قليلة من الحملة الفرنسية على مصر لتحصيل العلوم النظرية والتطبيقية في مصر عند الشيخ حسن الجبرتي[65]، بل إن الحملة العلمية الضخمة التي رافقت نابليون والتي تقدم على أنها جاءت لنقل العلوم والمعارف الحديثة إلى الشرق المظلم، إنما كانت في الحقيقة تنقب عن كنوز المعرفة وتبحث عن مصادرها في مصر، وقد وصف الجبرتي في تاريخه ذلك الجهد الذي كان علماء الفرنسيين يبذلونه في النظر في المصادر العربية المتوافرة، وكيف أنهم كانوا

يظهرون البشاشة والسرور لمن يقدم إليهم من السكان المحليين، وخاصة إذا كان ذا علم ودراية، ويعرضون عليه الكتب والمراجع ويستمعون إلى رأيه[66].

إن فكرة التفوق الحضاري والعلمي والعرقي للأوربي هي فكرة مصنّعة أنتجها الغرب عن نفسه وعمل جاهداً للترويج لها ولتكريسها في التاريخ والحضارة والعلوم وجميع نواحي الحياة، وهذه الفكرة لا تكتسب قوتها أو قيمتها إلا بمقدار تبني الشعوب الأخرى لها، والحقيقة أن هذه الفكرة قد تم غرسها في الوعي المحلي في وقت لاحق تلا الحملة الفرنسية وتحديداً في فترة حكم محمد علي باشا.

لقد نظر محمد علي باشا إلى الواقع المحلي على أنه واقع رديء ومليء بالفوضى والمتناقضات السياسية والاجتماعية التي جرتها الحروب والاضطرابات الكبرى التي نتجت عن الصراع على مصر بين القوى الدولية الكبرى عقب الحملة الفرنسية، هذه الاضطرابات التي دفع ثمنها الشعب المصري والتي دمرت نمط حياته ومقومات وجوده كجزء من الكيان الإسلامي الكبير. وقد أراد محمد علي أن يصنع نهضة في مصر تنقل دولته إلى مصاف الدول المتطورة، لكنه لم يكن يثق بالشعب المصري ولا بالزعماء المحليين، بل استعان بالدول الغربية، وخصوصاً بالفرنسيين، لبناء هذه الدولة الحديثة والصناعة الحديثة والجيش الحديث، وقد ترافق هذا الجديد مع خلفية فكرية مفصلة لتكريس القناعة الغربية عن التفوق الذاتي وعن دونية الشعوب المحلية المتخلفة. في إطار هذه المعركة الثقافية جاء رفاعة الطهطاوي ليكون شخصية مفصلية على مستوى الفكر وعلى مستوى التحولات الثقافية التي أسست لإيديولوجيا النهضة كفكر انقطاعي أسس لأزمة الهوية.

وكما تشير معظم المصادر، فقد سمحت له فترة وجوده في باريس من عام (1826 إلى 1831م) على رأس بعثة علمية أرسلها محمد علي باشا للدراسة، تعلم اللغة الفرنسية ومطالعة «كتب في التاريخ القديم والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر باطلاعه على فولتير وكوندياك و(العقد الاجتماعي) لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو»[67]. وقد نشر الطهطاوي بعد عودته من فرنسا كتابه الذي نال شهرة واسعة (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، وقد أثنى الطهطاوي على ما رآه من تقدم مادي وعلوم ومخترعات منبثقة من هذه العلوم، ودعا إلى تبني هذه العلوم والمبتكرات الحديثة، وقد تأثر ببعض الآراء السياسية وبما شاهده من مشاركة الشعب في الحكم، وقد أثنى في كتابه على الدستور الفرنسي وبخاصة مادته الأولى التي تنص على أن «سائر الفرنساوية مستوون قدام

الشريعة»، ويشيد بمكانة الحرية عندهم قائلاً: «لقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية. وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم في الآداب الحضرية»[68].

إن حالة الانبهار والرغبة في التقليد التي تحدث عنها ابن خلدون، والتي شخصناها على أنها حالة استلاب، تبدو واضحة في كتابات الطهطاوي أشد الوضوح، فهو لا يقتصر في مدحه لحضارة الغرب على الثناء على عقول الفرنسيين وفلسفاتهم فقط، ولا على نظام الحكم وإشراكهم الشعب فيه، بل نراه يسهب في وصفه لعاداتهم في الأكل والشرب والجلوس إلى المائدة «لأن أهل هذه البلاد يستغربون جلوس الإنسان على نحو سجادة مفروشة على الأرض فضلاً عن الجلوس بالأرض»، ويتابع في وصف طريقتهم في الأكل فيقول: «ثم مدوا السفرة للفطور، ثم جاؤوا بطبليات عالية، ثم رصوها من الصحون البيضاء الشبيهة بالعجمية، وجعلوا قدام كل صحن قدحاً من القزاز وسكيناً وشوكة وملعقة.... فيعطى لكل إنسان في صحنه شيئاً يقطعه بالسكين التي قدامه، ثم يوصله إلى فمه بالشوكة لا بيده، فلا يأكل الإنسان بيده أصلاً ولا بشوكة غيره أو سكينه أو يشرب من قدحه أبداً»[69].

ويصف لنا الطهطاوي ملابس الفرنسيين من الرجال والنساء، ويطنب في وصف ملابس النساء التي يراها «لطيفة بها نوع من الخلاعة»، لكنه بعد ذلك يصف لطفها وخلاعتها بطريقة شائقة جداً[70]، ويصف لنا حدائق باريس وشوارعها الكبرى و(البلفار) فيأخذه الطرب فيخرج لنا من ذاكرته بعضاً من الشعر العربي عن الليل والغرام فيقول: «وفي ليلة الاثنين يحوي كثيراً من الناس، فترى فيه كل عاشق مع معشوقته، ذراعه في ذراعها إلى نصف الليل، ويصلح هنا قول الشاعر:

لا تلق إلا بليل من تواصلـه	فالشمس نمامة والليل قواد
كم عاشق وظلام الليل يستره	لاقى الأحبة والواشون رقاد[71]

وكذلك يصف لنا مسارح باريس وما تقدمه (التياتر والسبكتاكل) من عروض مختلفة، ويصف لنا أهمية الرقص في حياة الفرنسيين حيث يتعلق به الجميع، لكن الغريب في الأمر أن الطهطاوي يرى في طريقة رقصهم فناً راقياً «لا يُشم منه رائحة العهر أبداً» في حين أن الرقص المصري «مليء بالخلاعة»[72].

إن هذه النصوص وغيرها من تلك التي يصف بها الطهطاوي نمط الحياة الفرنسية والتي تحتل الحيز الأكبر من كتابه (تخليص الإبريز) لا تستوقف الباحثين كثيراً مثلما تستوقفهم ملاحظاته عن الحياة السياسية وتقدم العلوم في فرنسا، ولكن هذه النصوص، في الحقيقة تقدم لنا نموذجاً أولاً ومهماً جداً عن عملية اكتشاف الغرب الحديث، وكيف أن هذه العملية تمت بعيون مندهشة مبهورة لا بعيون ناقدة متفحصة، وبعقول مستلبة معطلة لا بعقول قادرة على المحاكمة المتزنة.

من القضايا والمفاهيم الجديدة التي أدخلها الطهطاوي في الوعي المصري والعربي عامة هو إدخاله لمفهوم الوطنية، وحديثه ربما لأول مرة، عن نوع من الانتماء الوطني والمشاعر الوطنية في مقابل ما كان سائداً من الانتماء إلى الأمة، بل أكثر من ذلك فقد أسس هذا الطرح لتكريس النزعة المصرية الفرعونية لاحقاً، ولو تصفحنا كتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) لوجدناه مليئاً بالحديث عن الإقليم المصري وتاريخه وموقعه من التمدن والتقدم[73]، وتعليقاً على ذلك يقول محمد عمارة عن الطهطاوي في تقديمه لأعمال الطهطاوي في نبرة تؤكد أسبقيته التاريخية «إنه أبو الفكر الوطني في الوطن العربي على الإطلاق»[74]، إن هذه القضية التي تبدو بسيطة هي في غاية الأهمية، إذ إنها كانت تؤسس لرؤية جديدة في مجال الدولة ونظام الحكم تبدت لاحقاً بشكل أكثر وضوحاً في جدال محمد عبده وفرح أنطون عن علاقة الدين بالدولة، وفي كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم).

ولكي لا نتهم بالتحامل على الطهطاوي لا بد من الإشارة إلى أن الطهطاوي وعلى إعجابه الواضح بكل مظاهر الحضارة الحديثة كما رآها في باريس وتقديمها دون معالجة فكرية نقدية، نراه في بعض الأحيان يشعر باختلاف منطلقات هذه الحضارة وأسسها اختلافاً كلياً عن المنطلقات والأسس في الرؤية الإسلامية التي يحملها الطهطاوي كخريج أزهري أصلاً، فيشير إلى هذه التعارضات المبدئية، لكنه يشير إليها دون إدراك واضح لنتائجها على المستوى الحضاري العام، فهو يشير مثلاً إلى أن «الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح من شأن العقل، وأقول هنا أنهم ينكرون خوارق العادات أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن عقائدهم الطبيعية تدلهم أن عقول حكمائهم وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها»[75]. لكن هذه الإشارات وأمثالها في كتب الطهطاوي لا ترقى نحو إدراك عمق الاختلاف العقدي والتمايز الحضاري، ولا ترى حدوداً واضحة للهوية الذاتية، وأكثر من ذلك أننا قد نجد في كتابات

الطهطاوي ما يشير إلى أنه يميل بنفسه إلى اعتبار التحسين والتقبيح أمراً عقلياً[76].

إن من يقرأ كتابات الطهطاوي ووصفه لحضارة الغرب وعلومه ونمط حياته وعاداته لا بد أن يشعر بسطحية الرجل وضحالة فهمه وقدرته على محاكمة ما يراه ويبهره، لكننا مع ذلك نرى أن هذا الرجل وما تركه لنا من مؤلفات قد حظي بقدر كبير من الاهتمام والتقدير، والحقيقة أننا وإن كنا لا نجادل في أهميته التاريخية لكننا نرى أن هذه الأهمية تعود إلى أسباب مغايرة لتلك التي ينسبها إليه كثير ممن أرخ لعصر النهضة ، إن أهميته تعود إلى أنه قد أسس نظرياً لأول شرخ في الهوية الحضارية العربية الإسلامية عبر إدخال منظومات من المفاهيم الغربية المنتزعة من سياقها التاريخي والحضاري واعتمادها كأساس لرؤية الواقع العربي الإسلامي في مصر. وهذا الشرخ وإن كان بسيطاً في بدايته لكنه أسس للكوارث الفكرية التي تلت ذلك وقادت إلى واقع الاستلاب الفكري والإلحاق الحضاري في فكرنا الحديث.

إن أصدق وأعمق ما كُتب عن الطهطاوي برأينا هو ما كان قد كتبه محمود شاكر في كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) وجعله مقدمة لكتابه عن المتنبي، يقول: «كانت أول بعثة في سنة 1826م (سنة 1241 للهجرة) فيها 44 تلميذاً، أدخلهم مسيو جومار المدارس الفرنسية، ليتلقوا اللغة والعلوم والفنون، ثم أعيدوا بعد سنوات قلائل إلى بلادهم يتولون المناصب والأعمال. وهذا شيء غريب جداً؛ أن يكون هؤلاء الشباب قد حازوا في سنوات قلائل من العلوم والفنون التي شابت نواصي العلماء في سبيلها، ما يؤهلهم للتدريس والصناعات والأعمال وجلائل الأمور. شيء غريب جداً !! وهم قبل سفرهم لم يحصلوا من هذه العلوم والفنون الجديدة شيئاً يذكر، أليس هذه الدعوى غريبة كل الغرابة؟

وكان في هذه البعثة الأولى، رجل قد خرج مع البعثة إماماً لها، ليراقب أفراد البعثة، ويصلي بهم الصلوات الخمس، هو (رفاعة رافع الطهطاوي) ولد بمدينة طهطا بمديرية جرجا سنة 1216 هجري (1801م) في أسرة رقيقة الحال، فأتم حفظ القرآن، وقرأ شيئاً من متون العلم المتداولة على بعض العلماء في بلده، ثم توفي والده رحمه الله، فرحل إلى القاهرة وهو في السادسة عشرة من عمره (1232هـ/ 1817م) وانتظم في سلك طلبة الأزهر يتلقى العلم عن شيوخه ثماني سنوات، وكان محباً للأدب، وفي سنة 1240 هجري/ 1824 م عيّن واعظاً وإماماً في أحد ألايات جيش محمد علي. فهذا إذن شاب في الثالثة والعشرين من عمره، لا يمكن أن يكون قد بلغ مبلغاً له شأن يذكر في (الثقافة المتكاملة) التي عاشت فيها أمته ثلاثة عشر قرناً في حضارة

متكاملة متراحبة مترامية الأطراف، متباينة الدرجات، متنوعة العلوم، قد بلغت في العظمة والجلالة مبلغاً لم تدركه قبلها أمة من الأمم.

ثم يُختار هذا الشاب في سنة 1241 هجري/ 1826 م ليصحب بعثة إلى فرنسا، يكون إماماً لأعضائها. كان ذكياً، نعم. كان محباً للعلم والأدب (أدب عصره وشعر عصره)، نعم. كان قوي العزيمة، نعم. كان نابهاً بين أقرانه، نعم، ولكنه على ذلك كله في الخامسة والعشرين من عمره، غرير بين الغرارة، طري العود، قد جاء من أقصى الصعيد، ومن ظلمات بأسه وفقره وخصاصته، وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم أقام تسع سنوات في القاهرة، في حواري الأزهر المهدمة المخربة بيوتها بفعل الفرنسيس، الضيقة طرقاتها المظلمة أزقتها، ثم يركب سفينة فرنسية تتلألأ أنوارها ترمي به إلى قلب باريس (في القرن التاسع عشر) بحدائقها وميادينها وأنوارها ومباهجها، وما لا رأته من قبل عين كعينه، وما لا خطر على قلب كقلبه. أي فتنة تذهب بعقل هذا الفتى وترجه رجاً لا قبل لمثله باحتماله؟ وكذلك كان»[77].

أما عن دراسته في فرنسا فيقول: «قضى رفاعة رحمه الله ست سنوات في باريس 1241-1246 (1826- 1831م)، قضى ثلاث سنوات منها في تعلم اللغة الفرنسية كما قال هو بلسانه، وفي الثلاث الأخر درس التاريخ والجغرافية والفلسفة والآداب الفرنسية، وقرأ مؤلفات فولتير وجان جاك روسو، ومنتسكيو، وقرأ بعض الكتب في المعادن، وفن العسكرية، والرياضيات، فحدثني بربك كيف تكون دراسة هذه المتنوعات في ثلاث سنوات، إلا أن يكون ذلك كله خطفاً كحسو الطائر، وأن يكون ما ألفه رفاعة وكتبه سطواً مجرداً على كتب كتبت في هذه العلوم المختلفة المتباينة، والله أعلم بما فيها من الزلل والخطأ وسوء الفهم. ولكن رفاعة الطهطاوي على ذلك كله إمام جاء يخرج مصر وأهلها من الظلمات إلى النور !! يا للعجب!»[78].

ومع ذلك نرى أن محمود شاكر يؤكد الأهمية التاريخية والدور التاريخي البارز الذي كان للطهطاوي في الثقافة العربية، ولكن أي دور؟ لقد أحدث الطهطاوي شرخاً عميقاً في ثقافة الأمة لا تزال آثاره ممتدة متفاعلة حتى يومنا هذا، «وكذلك أحدث رفاعة الطهطاوي صدعاً مبيناً في ثقافة الأمة، وقسمها إلى شطرين متباينين: (الأزهر) في ناحية، و(مدرسة الألسن) في ناحية»[79]. ومدرسة الألسن - كما يصفها الرافعي[80] - هي المدرسة التي أنشأها الطهطاوي في سنة 1836م، وكانت تدرس فيها آداب اللغة العربية واللغات الأجنبية وخاصة الفرنسية والتركية والفارسية، ثم الإيطالية والإنجليزية، وعلوم التاريخ والجغرافية والشريعة الإسلامية، والشرائع الأجنبية. وإذا ما كان الأزهر يرمز إلى الهوية والثقافة الأصلية (الثقافة المتكاملة) كما يسميها محمود شاكر، فإن دار الألسن تمثل ثقافة الإلحاق الحضاري. وإن

تاريخنا الفكري الحديث أو (النهضوي) ما هو إلا تاريخ صراع طويل ومرير لإزاحة الهوية من أجل إفساح المجال أمام عملية إلحاق حضاري تبدو مستحيلة.

لقد استطاع الطهطاوي، بقصد أو بدون قصد، أن يخرج بالثقافة العربية من إطارها العام وأن يمهد الطريق لثقافة جديدة، ثقافة التغريب والإلحاق الحضاري وتضييع الهوية. وقد تطور هذا النهج من خلال اتجاهين، أحدهما علماني ليبرالي أنتج كل أشكال الإيديولوجيات العلمانية، وسعى بكل السبل لكي يقفز مباشرة وعبر انقلاب حضاري عام، نحو حداثة غربية علمانية مأمولة، ويندرج في هذا التيار أسماء عديدة منذ فرح أنطون وأديب إسحاق ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، وصولاً إلى دعاة الحداثة والعلمانية الجدد على كثرتهم وتعدد تلاوينهم.

أما الآخر فهو إصلاحي ديني، سعى لتأهل الدين للحداثة، ويعتبر الأفغاني ومحمد عبده أبرز رموزه.

وأما الاتجاه المقابل الذي يمثل خطاب الهوية وخطاب (الثقافة المتكاملة) فقد صار من ملحقات ما يسمى (عصر الانحطاط) ومخلفاته.

إن التعارض بين خطاب التغريب العلماني والهوية الثقافية هو تعارض جلي وواضح ولا يتطلب منا التوقف أمامه بالتفصيل، لكن ما الذي يجعل من خطاب الإصلاح الديني مبايناً للهوية ؟ ولماذا كان لهذا التيار دور في تعميق إشكالية الهوية؟ الجواب عن هذه الأسئلة يكمن في أن هذا التيار، وإن لم يسع إلى تجاوز الذات والهوية، لكنه حاول أن يعيد إنتاج الذات لا من منظور الهوية والذات الحضارية، بل من منظور الآخر.

الفكر الإصلاحي، والعودة إلى اكتشاف الذات من منظور الآخر- محمد عبده

مع محمد عبده (1849-1939م) ينتقل الفكر الإسلامي المعاصر في موقفه من الآخر نقلة جديدة، فهو وتلامذته من بعده وكل من تأثر بنهجه قد تجاوزوا مرحلة التعرف الأولي التي كانت مليئة بالانبهار والإعجاب، إلى مرحلة قد صار فيها من الضروري الإجابة عن كل الأسئلة التي يطرحها الآخر بحكم وجوده السياسي وثقله الحضاري في المنطقة العربية والعالم، وقد عرف محمد عبده في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث على أنه أبرز رموز تيار الإصلاح الديني، هذا التيار الذي يعود مؤرخو الفكر الإسلامي الحديث به إلى جمال الدين الأفغاني مروراً بمحمد عبده ووصولاً إلى نهايته مع تلامذة محمد عبده والجيل الذي تأثر بآرائه وعمل بوحي منها، من أمثال رشيد رضا ومحمد فريد وجدي، ومصطفى عبد الرزاق وقاسم أمين وعلي عبد الرازق وغيرهم.

لقد اختلفت الآراء وتعددت في الموقف من هذا التيار الإصلاحي، لكننا نرى أنه قد كان له دور مهم في تعميق أزمة الهوية في الثقافة الإسلامية، ذلك أنه عمد إلى تحقيق مصالحة غير ممكنة بين الإسلام والحداثة من خلال تطويع الإسلام وتهيئته لقبول هذه الحداثة. إن المدرسة الإصلاحية، وكتابات محمد عبده على وجه الخصوص، هي خير مثال على الرغبة الجامحة لرؤية الذات في مرآة الآخر والقياس إليه، هذه الرغبة التي تبدو واضحة جلية في النزوع الشديد إلى التماهي مع الآخر والاقتراب منه، وبذل الجهد في إلغاء الفروق والخلافات بيننا وبينه أو تقليلها، هذه الرغبة التي تعكسها الكثير من آراء محمد عبده عن أن الغرب وحضارة الغرب الحديث هما ما يمثل الإسلام الحقيقي، ومن ناحية أخرى كيف أن هذا الغرب هو إلى حد كبير عملية محصلة لعملية اقتباس من الإسلام، وفي كل ذلك طبعاً مبالغات شديدة.

لقد أنتجت المدرسة الإصلاحية على المستوى الفكري كل ما من شأنه أن يعزز حالة التقارب والتماهي مع الآخر، وهي لم تكتف بإنتاج موقف فكري، بل أنتجت آليات فكرية تعزز هذه الحالة من التقارب والتماهي.

قد تكون آراء هذه الثلة من الكتاب الإصلاحيين متباينة الاهتمامات ومتعددة الموضوعات، لكن ما يوحدها جميعاً هيمنة رؤية تاريخية حضارية واحدة على أطروحاتها المتباينة، هذه الرؤيا التي تمتاز بإيمانها الكبير بالقناعة الفلسفية التاريخية التي كرستها الفلسفات الغربية في القرن التاسع عشر

والمتمثلة بعقيدة التقدم، فالمجتمعات تسير عبر التاريخ نحو حتمية حضارية تمثل الحضارة الغربية نموذجاً لها، ومن ثمَّ فإن كل من يتصدى لهذه الحركة فهو يتصدى لحركة التاريخ الحتمية، التي صارت تسمى في أدبيات المرحلة الإصلاحية بـ(السنن الاجتماعية) التي هي شأنها شأن (السنن الطبيعية) خلقها الله لنعرفها ونسيّر أمور حياتنا على هديها.

لكن هذه القناعة تخلق معادلة صعبة لا بد من حلها، وهي أن المجتمع الإسلامي بتاريخه وواقعه وفقهه وأزهره يتعارض مع هذه القناعة، أفيكون الخطأ في أن الإسلام نفسه يتعارض مع ما صار في قناعة العصر (سننية) إلهية قاهرة؟ أم أن الأمر لا يعدو كونه سوء فهم عن الإسلام وسوء أخذ منه؟

بالطبع فقد كانت قناعة المدرسة الإصلاحية هي أن التعارض المزعوم بين الإسلام والمدنية الحديثة يعود إلى سوء الأخذ عن الإسلام، ولذلك فقد انصب جهد هذا التيار وبأشكال مختلفة متباينة على حل هذا التعارض وإزالته من خلال الإصلاح الديني.

إن الإصلاح الذي كان محمد عبده ينشده هو الإصلاح الذي يوجد المقدمات النظرية (الشرعية) التي تتيح إمكانية تأصيل الحداثة إسلامياً، لقد كان معجباً بالحداثة الغربية، لكنه يريدها دون أن يخلع جبته والعباءة، بمعنى آخر، كان يريد أن يرى مقدمات هذه الحداثة نابعة من القرآن والسنة، لا من مصادر أخرى، لذلك فقد انصب جهده النظري على المصادر والأصول الأولى، فكتب في عام 1884م (رسالة التوحيد) في العقيدة (وعلم العقيدة يسمى أيضاً بعلم أصول الدين)، ونشر في آخر حياته وقبل عام من وفاته عام 1904م كتابه الآخر في العقيدة وهو حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (نسبة لعضد الدين الإيجي من القرن الثامن الهجري)، وقام ما بين هذين التاريخين بنشر تفسيره للقرآن الذي صار يعرف فيما بعد بتفسير المنار (نسبة إلى جريدة المنار التي أصدرها رشيد رضا بالتعاون مع عبده)، وهو الجهد الذي تستطيع أن تقرأ فيه أهم الآراء الإصلاحية لعبده.

لقد دعا محمد عبده إلى إصلاح مناهج التعليم، وإصلاح أساليب التحرير والكتابة، ودعا إلى نبذ القدرية التي تكرس السلبية، ودعا إلى العقلانية، واعتبر العقل أساساً للإيمان، لكن أكانت هذه الدعوات المتعددة تصب في رؤية استراتيجية متكاملة للإصلاح تؤهلها لتجاوز الإشكال الحضاري الذي سبق ذكره؟ أم أنها بقيت دعوات منفصلة وغير منتظمة في عقد منهجي واحد؟

الحقيقة أنها كانت تمتلك رؤية استراتيجية إصلاحية تمثلت في أصلين اثنين، الأول منهما هو (السننية)، فقد سعى محمد عبده في كتبه ومقالاته ومن خلال تفسيره للقرآن بشكل خاص إلى إثبات فكرة السننية في الطبيعة والمجتمع، فكما أنه لا وجود لمعجزات كونية بعد النبي محمد الذي هو خاتم

الأنبياء وأن العالم الطبيعي يخضع لقوانين وسنن طبيعية، وهذا ما يؤكده القرآن والسنة، كذلك لا وجود لمعجزات في التاريخ والمجتمع، وإن القرآن يعلمنا أن ارتقاء المجتمعات والحضارات وهبوطها مرتبط بعالم الأسباب، هذه الأسباب والسنن التي قادت المسلمين عند الأخذ بها إلى النهوض الحضاري، وهي ذاتها التي أدت بالغرب عند الأخذ بها إلى الظهور الحضاري. وعليه إذا ما أردنا تحقيق الظهور الحضاري فما علينا إلا أن نأخذ بهذه السنن التي ليست هي مسلمة أو مسيحية أو غيرها، إنما هي سنن وقوانين موضوعية؛ «إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس،ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب، أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يردّ إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه.فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟»[81].

أما كيف نؤصل هذه السنن التي تحولت في الغرب إلى شرائع ومؤسسات ؟ فهذا ما تقوم به الفكرة الجوهرية الثانية في (تفسير المنار)، وهي فكرة المصالح والمقاصد، التي طورها وعني بشرحها الشاطبي، وهو فقيه مالكي عاش في القاهرة في القرن الثامن الهجري، وطور نظرية في المصالح كأساس للأحكام الشرعية عوضاً عن الاستناد إلى التعليل والقياس[82]، وتفيد هذه النظرية أن مقاصد الشرائع كلها تنحصر في حفظ أصول خمسة هي: حق الدين، وحق النفس، وحق العقل، وحق النسل، وحق الملك. وهناك تفصيلات عديدة في هذا الباب حول الضروري والحاجي والتحسيني، ولسنا بصدد دراسة هذه التفصيلات، المهم أنه قد بدأ يستند إلى هذه النصوص «للاستدلال على ضرورة التغيير في المشروعين الديني والسياسي. فكل أمر في عالم أوربا أو الإسلام تتبين فيه مصلحة عامة للمسلمين، أي إنه يسهم في صون الضروريات الخمس، يَحسُن بل يجب اقتباسه باعتبار المصلحة شرعاً من الشرع. ولا حجة لمن قال إن في ذلك تجاوزاً للنصوص ومقتضياتها أو للقياس وآلياته»[83]. وقد كان محمد عبده كثيراً ما يوصي طلبته بقراءة كتاب (الموافقات) للشاطبي[84].

لقد كتب رشيد رضا يقول واصفاً البرنامج الإصلاحي لشيخه، لقد أراد محمد عبده «تحرير الفكر من قيود التقليد» وذلك من خلال فهم الدين على

طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والعودة بهذا الفكر إلى كسب معارفه من الينبوع الأول، الذي هو العقل البشري[85]، ولكنه كان شديد الولع بأوربا وبحضارتها، و«كان يزور أوربا كلما سنحت له الفرصة، لتجديد نفسه كما كان يقول - أي محمد عبده - ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي من حالته الحاضرة»[86]. فهل كان شفاء الأمة مرتبطاً بفهم الدين على طريقة السلف، أم بما كان ينعش آمال الشيخ الإمام كلما زار أوربا؟ في الحقيقة، هذا هو التناقض الذي لم يتجاوزه محمد عبده مطلقاً.

إن الدعوة إلى التوفيق بين المفاهيم التقليدية الإسلامية وبين الأفكار السائدة في أوربا الحديثة، والتي كانت هي لب الدعوة الإصلاحية التي نادى بها عبده، قد أوجدت شرخاً كبيراً في مكونات الهوية الإسلامية، أدى في المحصلة إلى نتيجة واحدة هي ما عبر عنه ألبرت حوراني بوضوح: «بناء جسر تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر. وليس من المصادفة، كما سنرى، أن يستخدم فريق من أتباع محمد عبده معتقداته في سبيل الدعوة لإقامة العلمانية الكاملة»[87]، حيث نرى جيل المثقفين الذين تأثروا به يدعون صراحة للأخذ بالمدنية الحديثة، وفصل الدين عن الشأن الاجتماعي والسياسي والاعتراف لكل منهما بمساحته الخاصة، واعتبار «مبادئ القرن التاسع عشر الكبرى: الحرية والتقدم والمدنية، هي مقاييس الحكم على الأشياء»[88]، نجد ذلك في كتاب محمد فريد وجدي (المدنية والإسلام)، وفي دعوة قاسم أمين لتحرير المرأة وتحرير المجتمع، وفي إنكار علي عبد الرازق لفكرة الخلافة أصلاً في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) ونجد ذلك عند لطفي السيد بثقافته الغربية ودعوته إلى الأمة المصرية.

لقد كان جميع هؤلاء المثقفين متأثرين ولدرجة كبيرة بنمط التفكير الأوربي التقدمي الذي كان سائداً بتأثير كل من كونت ورينان ودوركهايم وسبنسر الذين أسسوا لرؤية تقول إن التاريخ الإنساني سائر لا محالة بحكم قوانين موضوعية وتبعاً لسنة التقدم الذي لا يقاوم ولا يبدل، نحو نموذج حضاري يتميز بهيمنة العقل على كافة نواحي الحياة، والتعاقد الحر لأفراد أحرار وعقلاء على شكل التنظيم الاجتماعي، وأن هذا النموذج المثالي هو ما يتحقق فعلياً في الغرب. في الوقت نفسه كانوا يلمسون التناقض القائم بين هذا النموذج المغري ومنطلقات المجتمع الإسلامي السياسية والأخلاقية والاعتقادية التي تشكل هويته الخاصة، فلجؤوا إلى محاولات شتى للتقريب بين النموذجين، وقد كان من الطبيعي أن تصطدم هذه التوجهات بالعديد من المشاكل وتواجه الكثير من الصعوبات، لأن هذه المحاولات كانت تصطدم دائماً بالهوية الثقافية لجموع أفراد الأمة ولشكل إدراك الجماهير لذاتها مما كان يقود في المحصلة إلى ذهاب هذه التوجهات والمحاولات أدراج الرياح،

وهذا ما كان يقودهم إلى نوع من الإحباط، لذلك نرى بعضهم يذهب إلى أوربا لإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامي، ونرى بعضهم الآخر يهاجم الشعب وينعته بأقسى الأوصاف؛ «فالمصريون مراؤون في مديحهم وممالقتهم للأقوياء،... وهم لا يثقون بعضهم ببعض،... إن المصريين يفتقرون إلى الاستقلال الشخصي والحرية الحقيقية، ولذلك فهم ليسوا بشراً بمعنى هذه الكلمة الأكمل»[89]. هكذا كتب لطفي السيد يصف المصريين لأنهم لم يطابقوا مقاييسه الخاصة للإنسان، هذه المقاييس المستمدة من ثقافته الغربية.

لقد كان سؤال الهوية، والخصوصية الحضارية مهمشاً في أذهان هؤلاء الكتاب لأنهم - وكما أشرنا سابقاً - كانوا يعبرون عن حالة من الاستلاب الحضاري التي ترى المعنى العميق والجليل في كل ما يصدر عن الغرب، وينظرون إلى كل خصوصيات الثقافة العربية على أنها معيقات للتقدم ولا مبرر لها، وهي في المحصلة دليل على التخلف. لقد كانوا ينطلقون من رؤية مؤمنة بعقيدة التقدم الكلية الفعل، والحتمية التأثير، ومن ثمَّ فإن عدم تقبل النموذج الأوربي هو ممانعة عبثية لحركة التاريخ الموضوعية. وقد كرس هذا الاتجاه الفكري في الساحة الثقافية العربية مفهوم عصور (الانحطاط) التي سبقت (عصر النهضة)، هذه العناوين المخترعة التي خلقت حالة من الفرز العميق والرقابة الغير المعلنة على كل الحركة الثقافية بين النزعة التقدمية التي تمثل فكر (النهضة) وبين ما يسمى بفكر (التخلف) الذي ينتمي إلى عصور (الانحطاط) هذا الفرز المجحف الذي كان يعني شطب ثقافة الأكثرية المسلمة التي هي نتاج لثقافة ما صار يسمى في أدبيات المرحلة (عصور الانحطاط).

لقد أدى غياب الفهم للخصوصية الحضارية إلى تعميق أزمة الهوية وتوسيع الشرخ الثقافي في المجتمع، هذا الشرخ الذي كان يتعمق في أحشاء المجتمع المسلم على أساس من الشعور بالانتماء والهوية، وهذا ما أدى إلى انسلاخ الطبقة المثقفة عن عموم الشعب وبروز شريحة مثقفة مغتربة غير منتمية وغير مرتبطة عضوياً بمجتمعاتها وبثقافتها.

القرن العشرون
أزمة الهوية وتبلور المشاريع الحضارية

لقد تمخض الصراع الفكري في القرن التاسع عشر عن تبلور ثلاثة تيارات فكرية واضحة خلال القرن العشرين هي:

1- التيار الإسلامي.

2- التيار القومي.

3- التيار اليساري الماركسي.

1- التيار الإسلامي

أما التيار الإسلامي فقد تمثل في الحركات الإسلامية التي تشكلت بعد سقوط الدولة العثمانية في القرن العشرين، وقد كان أبرز هذه الحركات، حركة الإخوان المسلمين التي أسسها في مصر حسن أحمد البنا في عام 1928م. وقد دعت هذه الجماعة إلى مقاومة التيارات الغربية والدفاع عن المجتمع الإسلامي ضد أعدائه المتمثلين في الغرب المسيحي الاستعماري، والصهيونية اليهودية المتحالفة مع الاستعمار، والشيوعية الملحدة، وقد انتقدت هذه الحركة واقع المسلمين بعد سقوط الدولة الإسلامية وشبهته بالجاهلية الجديدة، ودعت إلى العودة بالأفراد والمجتمع إلى مجتمع إسلامي جديد.

لا بد لنا من التوقف قليلاً أمام ظهور الإسلام على شكل حركات سياسية، ومدلولات هذا الظهور، فبعد أن كان الإسلام وعلى ما يقرب من أربعة عشر قرناً، هو الناظم لحياة المجتمع كافة، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحقوقية والأخلاقية، تحول الإسلام بعد سقوط الدولة العثمانية إلى تيار فكري سياسي يصارع إلى جانب تيارات واتجاهات أخرى، وهذا بحد ذاته مؤشر قوي على تحولات في المجتمع تمس الهوية وتتعارض معها وتؤسس أزمتها، لقد بدأت أنظمة الدول وقوانينها وتشريعاتها تُستمد من نصوص وضعية، في حين أن أفرا د المجتمع يستمدون منظومات قيمهم الشمولية، ويبنون علاقاتهم الأسرية والفردية على أساس من الدين الإسلامي، ولا يزال هذا الوضع سائداً في أغلب العالم الإسلامي حتى يومنا هذا، فلا الداعون إلى المضي قدماً في العلمانية قادرون على السير إلى الأمام، ولا الداعون إلى العودة إلى الإسلام قادرون على بناء نظام إسلامي، ويبقى المجتمع الإسلامي

حتى هذا اليوم أسير هذا التناقض والتجاذب وأسير أزمة هوية طال أمدها واستشرت آثارها عميقاً في جسد الأمة.

لقد شكل التيار الإسلامي تيار الهوية في الفكر العربي المعاصر، حيث دعا إلى الحفاظ على هذه الهوية وصيانتها وبذل كل ما يستطيع للذود عنها، وعموماً يمكننا القول إن جميع القوى والأحزاب الإسلامية في القرن العشرين كانت أحزاب هوية وإن اختلفت جزئياً في فهومها.

2- التيار اليساري الماركسي

لقد تعرفت المنطقة العربية الأفكار الاشتراكية من خلال كتابات شبلي الشميّل (1860-1916م) وفرح أنطون (1874-1922م) وسلامة موسى (1887-1958م) وغيرهم. فقد كان شبلي الشميل أول من بشر بالفكرة الاشتراكية في المنطقة العربية كما كانت ترد في أدبيات الفكر الاشتراكي الأوربي، وقد رأى في «عدم توزيع الفائدة على قدر العمل» أساس الظلم الاجتماعي، وفي دراسة له بعنوان (الفلسفة المادية ومذهب النشوء) نجد الشميل يرفض الدين من موقع فلسفي مادي ويدعو إلى الحد من تأثيراته السلبية في المجتمع[90].

أما فرح أنطون فقد رأى في الاشتراكية دين الإنسانية الجديد، والضمانة الوحيدة للعدالة الاجتماعية والتقدم، وقد عرّف القارئ العربي بآراء ماركس وغيره من المفكرين الاشتراكيين من خلال مجلة (الجامعة) التي أسسها في بيروت عام 1896م وفي كتاباته في مجموعة أخرى من الصحف كجريدة (الأهالي) وجريدة (المنبر)[91].

كذلك سلامة موسى الذي كتب دراسة حول الاشتراكية عرّف فيها النظام الاشتراكي ودعا إليه، حيث رأى أن تحقيق الاشتراكية في المنطقة العربية ممكن عن طريق نشر الفكر الاشتراكي بين الجمهور وإقامة نظام حكم نيابي ديمقراطي قريب من نظام السوفييتيات الذي أقيم في روسيا[92].

بدأ الفكر الاشتراكي في المنطقة العربية يأخذ أشكاله التنظيمية بعد الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة البلشفية في روسيا، ففي عام 1919م تأسس الحزب الشيوعي الفلسطيني، تلاه على التسلسل حزب شيوعي في تونس عام 1920م، وفي مصر 1922م، وفي لبنان وسورية عام 1924م، وفي السودان عام 1946م.

3- التيار القومي

يعود ظهور الفكرة القومية في المنطقة العربية إلى القرن التاسع عشر، حيث امتزجت هذه الدعوة بدعوات الإصلاح السياسي والديني التي كانت

تظهر في المنطقة العربية، فقد دعا الكواكبي في كتابه (أم القرى) إلى عودة الخلافة إلى العرب، وأسست الدعوة الوهابية لدعوات الإصلاح والانفصال عن الدولة العثمانية. ويرى بعض الباحثين أن لحملة نابليون على مصر (1798م) ومن ثم قيام دولة محمد علي باشا دوراً في التأسيس لظهور الشعور القومي[93]، وقد نمت فكرة القومية العربية بعد ذلك في إطار مجموعة من الجمعيات الثقافية والسياسية التي أسسها بعض المثقفين المسيحيين في سورية ولبنان، مثل (الجمعية العلمية السورية) و(جمعية العهد) و(جمعية العربية الفتاة)[94] ، لكن التطور الأبرز بالنسبة إلى الحركة القومية تمثل بظهور أحزاب قومية مثل (حركة القوميين العرب) و(حزب البعث العربي الاشتراكي) الذي وصل إلى السلطة في سورية والعراق، وكان له امتداداته في المنطقة العربية كافة، وتعد ثورة (الضباط الأحرار) في 23 تموز/ يوليو 1952م ووصول جمال عبد الناصر إلى السلطة في مصر، وما تلا ذلك من تأميم لقناة السويس والعدوان الثلاثي على مصر والوحدة السورية المصرية، ذروة المد القومي العربي، هذا المد الذي اصطدم بهزيمة حزيران/ يونيو عام 1967م، وبدأ بالتراجع بعد ذلك وصولاً إلى سقوط بغداد ودخول قوات المارينز الأمريكية إليها في ربيع عام 2003م.

هذه هي التيارات السياسية والإيديولوجية التي صارعت التحديات الخارجية التي واجهت المنطقة العربية في القرن العشرين، وفي الوقت نفسه تصارعت فيما بينها من أجل تكريس رؤيتها ومشروعها الحضاري لمستقبل المنطقة، حيث مثل الخطاب الإسلامي مشروع الهوية الخالص ودافع عنه، في حين مثل التيار الماركسي الحالة النقيضة التي تسعى إلى التمرد على الهوية والخروج السريع والحاد من إطارها. وسعى التيار القومي إلى تقديم نموذج الهوية المطعمة التي تقترب حيناً من قطب الهوية وتبتعد عنه حيناً آخر نحو العلمانية الغربية، لكن إذا كان فشل التيار اليساري الماركسي مبرراً ومفهوماً في البيئة العربية المسلمة، فلماذا فشل التيار القومي في تحقيق هدفه في البعث الحضاري للأمة؟ ولماذا تبدى الخطاب القومي كخطاب غير منسجم مع الهوية الحضارية للأمة، بالرغم من الوجود الفعلي لأمة عربية تكافح من أجل مستقبلها؟

الفكر القومي العربي وسؤال الهوية

لا بد لنا في البداية من توضيح مسألة مهمة وهي ضرورة التمييز بين القومية العربية كحقيقة وجودية وتاريخية، وبين المكونات الحضارية لهذا الوجود وهذا التاريخ من حيث المحتوى. إن هذا التمييز الذي يبدو للوهلة الأولى بدهياً وبسيطاً يمثل الأساس لمعظم الأخطاء الفكرية التي وقع فيها الفكر القومي العربي الحديث. إن الانتماء القومي كحقيقة وجودية لا يقدم أي

محتوى حضاري لهذه الأمة، وإن اعتبار الوجود القومي حاملاً بذاته لمحتوى حضاري هو من نتاج الفلسفات الغربية القومية التي لم تكن تخلو من نزعات عرقية.

استمد العرب مقومات وجودهم الحضاري من الدين الإسلامي، في حين أن الحركة القومية العربية أرادت تحقيق البعث الحضاري للأمة بأن تستبدل بمقومات هذا الوجود الحضاري مقومات بديلة مستمدة من وجود الأمة كأمة بالمعنى العرقي والقومي الخالص الذي ولد مع ولادة مفهوم الدولة - الأمة في الغرب، وقد رأينا كيف أن فلاسفة القومية العربية قد أجهدوا أنفسهم في محاولات إيجاد فلسفة قومية خاصة وخالصة من تأثير الدين الإسلامي دون أن يحققوا أي نتائج أو نماذج معقولة ومقبولة، ولعل هذه المحاولة تبدو في أوضح أشكالها عند الفيلسوف القومي زكي الأرسوزي الذي سعى جاهداً إلى تشييد بنيان فلسفي متكامل يعطي للأمة العربية ولوجودها مضامين فكرية وروحية وأخلاقية وسياسية مستقلة عن الدين الإسلامي، ومنبثقة من وجود الأمة كعرق وقومية متميزة، لكنه في النهاية لم يوفق إلا إلى صياغة توليفات فلسفية مستمدة من رؤى (غنوصية - عرفانية) ومقدمات مثالية حول علاقة الوجود الفردي بالمطلق، متلونةً بتأثيرات الفيلسوف المثالي الألماني (فيخته) [95] ونظرية الحدس (البرغسونية)[96].

ويلخص الأرسوزي فلسفته التي هي برأيه فلسفة الأمة العربية المستوحاة من نظرتها إلى الحياة والكامنة في ثنايا لغتها على الشكل التالي:

الفلسفة العربية، مدخلها رحماني، نهجها فني، غايتها الذات، ويضيف بأنها نظرة مستوحاة من الحياة[97].

أما الرحمانية فهي شكل العلاقة بين حدي الوجود، ما بين الإنسان والمطلق، فعلاقة الإنسان بالمطلق هي كعلاقة الجنين برحم أمه، علاقة انفصال من حيث الظهور وعلاقة اتصال داخلي، إن الاتصال «ما بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحماني بينها وبين قطبي انكشافها: الصورة والمعنى، الطبيعة والملأ الأعلى. إنها تتصل بالكائنات عن طريق الحواس وبمصدر كينونتها من الصميم»[98].

أما المنهج الفني فهو يقوم على اعتبار الموجودات أنغاماً في سيمفونية واحدة حيث يؤلف الوجود كلاً عضوياً في وحدة تنشد الإله أو المعنى باستمرار، ويسمي الأرسوزي هذا المنهج، أي منهج الفلسفة العربية، المنهج الفني لأنه المنهج المتبع في الفنون وخاصة في الشعر. هناك اتجاهان ومنهجان في فهم الظواهر «اتجاه ينحدر فيه الذهن من المحسوس إلى الاهتزازات المتضمنة فيه، فإلى إطاره المكاني كانحدار الذهن مثلاً من النغم إلى الهيكل الرياضي

المنطوي في النغم، واتجاه يصعد فيه الذهن مثلاً من الحس إلى منظومة الإحساسات فإلى الإلهام مرتقياً على منحنيات الأنغام متدرجاً بصبوته نحو مصدر الإلهام. فالذهن إذن ينهج في الحالة الأولى نهج التحليل العلمي وفي الحالة الثانية النهج الفني»[99].

أما غاية الفلسفة العربية فهي الذات أو البطل، «حكمة وجود الإنسان أن يتحول من ظاهرة طبيعية إلى ذات»[100]، ويتم ذلك عندما يتصل الإنسان رحمانياً بالمعنى متحرراً من قيود الزمان والمكان.

هذه هي العناصر الأساسية التي قدمها الأرسوزي على أنها نظرة الأمة العربية إلى الحياة، وهي وإن كانت لا تخلو في بعض جوانبها من أفكار مبتكرة وخاصة في تحليلاته لنظام اللغة العربية ومدلولات نظم القاموس العربي، إلا أنه ليس من الصعب العودة بكثير من هذه الأفكار إلى أصولها المستمدة منها كما أشرنا في البداية. لكن المشكلة هي أن الأرسوزي يقلب الأمور رأساً على عقب عندما يقرر أن هذه الفلسفة مضافاً إليها التاريخ والحضارة والقيم الأخلاقية والجمالية والمجتمع ببنيانه ومؤسساته هي كلها تجليات للروح الكامنة في الأمة - بالمعنى القومي - ومجالات تحقيق الأمة لذاتها.

إن الأرسوزي يعطي للأمة معنىً وبعداً (أنطولوجياً) يتجاوز ما هو مألوف في السياسة والاجتماع بتأثير من بعض الفلسفات الغربية، حيث نراه يؤكد مراراً أن الأمة عقيدة وفكرة كامنة منذ البداية في ثنايا هذه الأمة، وهي روح الأمة، وهي إضافة إلى ذلك رسالتها إلى العالم، وتتجلى هذه الفكرة الكامنة أو العقيدة في نظرة وجودية معينة وفي مؤسسات اجتماعية خاصة كالشريعة والدين والفن[101]. فالأمة «بنيان قد اشتركت في تشييده السماء مع الإرادة الإنسانية منسجمين، بنيان يتمتع بنشأته هذه بهالة من القدسية»[102].

إن الأمة تبدو في فلسفة الأرسوزي كفكرة أولى ومبدأ أول، أو ربما هي أول ما صدر عن الأول، وعنه يصدر باقي الأشياء بما فيها الدين، فالإسلام في نظر الأرسوزي هو أحد تجليات رسالة الأمة إلى العالم[103]. فالأولوية والأسبقية للأمة والتبعية للإسلام، وبهذا فإن حضارة الإسلام ودولته وألفاً وأربع مئة سنة من تاريخه هي أحد تجليات الأمة وليس العكس، وفي هذا قلب للحقائق لا يخلو من تكلف يهدف من خلاله الأرسوزي - كما قلنا في البداية - إلى إعطاء الانتماء القومي العربي محتوىً حضارياً مغايراً وبديلاً، إنه نوع من محاولات تعديل محتويات الهوية الحضارية.

القضية نفسها نراها عند فيلسوف قومي آخر هو ميشيل عفلق الذي يعطي للفكرة القومية بعداً شمولياً وقيمة مطلقة، فهو يرى فيها إطاراً سياسياً لوحدة الأمة، وفكرة خلاقة مبدعة تعبر من خلالها الأمة عن ذاتها الحضارية. لكن الذات الحضارية العربية لا تكمن في كوننا عرباً، بل بما حملته الأمة العربية عبر تجربتها التاريخية من قيم حضارية تعبر عن خصوصيتها وتفردها وتعبر عن موقفها الوجودي والاجتماعي والحقوقي والأخلاقي والجمالي.

إن ميشيل عفلق يبتعد عن التعريفات المجردة عند حديثة عن القومية العربية ويقرر أن الأمة العربية هي وجود فاعل في التاريخ وليس هناك من داع للحديث عن المقومات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها[104]، لكن التاريخ ذاته يتحول في فكر ميشيل عفلق وغيره من المفكرين القوميين إلى تجريد، فهو وإن تكرر ذكره كثيراً إلا أنه يبدو كفكرة مجردة فاقدة للمحتوى، أو كتراكم كمي لا حياة فيه، إذ لو أننا ابتعدنا عن التجريد وطرحنا السؤال ببساطة شديدة، ما هو التاريخ الذي يمثل تجربة حية ونوعية في حياتنا والذي لا يزال يملك حضوره القوي والمؤثر في كل مجالات حياتنا العربية؟

لا شك أن الجواب الوحيد الممكن هو أنه التاريخ الإسلامي، فالفراعنة والفينيقيون مثلاً هم جزء من تاريخنا، لكنه جزء ميت وغير حي في النفوس وليس له وجود إلا في المتاحف وكتيّبات الإيديولوجيات الإقليمية.

كذلك نلاحظ هذا التجريد والغموض من خلال حديثه عن الرسالة الخالدة للأمة العربية، هذه الرسالة التي تشمل كل الوجود التاريخي والحضاري للأمة ولكنها تبقى غير واضحة؛ «يسألوننا ماذا نقصد بالرسالة؟ الرسالة العربية ليست مبادئ توضع في برامج، وليست مواد للتشريع. وهي لا ترمز إلى أشياء مقبلة بعيدة عن الواقع، إنها حياتنا نفسها، وهي أن نقبل بتجربة لهذه الحياة متكافئة مع عمق الآلام التي يعانيها العرب، ومع جسامة الأخطار التي تهدد بقاء الأمة. هذه التجربة الحية الصادقة هي التي تردنا إلى ذواتنا وإلى واقعنا الحي وتحملنا مسؤولياتنا وتضعنا في طريقنا الصحيح»[105].

لقد سعى التيار القومي إلى نقل مرجعية الأمة من الدين إلى الانتماء القومي فخسر بذلك تاريخ الأمة ومكوناتها الحضارية ومنظومات القيم الأساسية، وقد قام بمحاولات، لا تخلو من تكلف واضح، لملء هذا الفراغ الفكري والحضاري والتاريخي باستحداث نظريات فلسفية وسياسية تهدف إلى إعادة صياغة وعي الأمة، لكن هذه المحاولات اصطدمت بمكونات هوية حضارية عميقة في جذورها وقوية في تأثيرها. وليس غريباً في هذه الحالة أننا وجدنا أنفسنا مع نهاية القرن العشرين في المربع ذاته الذي انطلقنا منه في بدايته.

اللافت للانتباه أن التيار الإسلامي الذي مُنح أقل الفرص على مدار القرن العشرين والذي بدا للبعض كما أشرنا سابقاً، أنه الموقع الذي نغادره في بداية القرن نحو مواقع جديدة، هو الوحيد الذي ظل صامداً وحافظ على وجوده ومقوماته النظرية العامة وما زال فاعلاً في الأحداث اليومية ومؤثراً في نفوس الناس.

لكننا نود العودة مرة أخرى إلى ما بدأنا به حديثنا عن أن الانتماء القومي هو أمر فطري وعنصر من العناصر المكونة للهوية حتى لو لم يكن عنصراً أساسياً. والحقيقة هي أن الخطأ الأكبر الذي وقع به صناع الإيديولوجيا القومية هو أنهم أرادوا أن يحولوا هذا الانتماء القومي إلى عامل أساسي ومرجعية مطلقة للتعريف بالهوية.

لكن فشل هذه المحاولة يجب ألاَّ يدفعنا إلى الإخلال بالتوازن المطلوب في تحديد الهوية كمرجعية للتعريف وكمكون معقد ومركب لا يمكن رده إلى عنصر واحد وإن كان هناك عنصر أساسي وعناصر ثانوية أخرى، بمعنى أن فشل الفكر القومي في محاولته للاستئثار بمرجعية التعريف يجب ألاَّ يدفعنا إلى التنكر للقومية والانتماء القومي وإلى إسقاط هذا البعد في عملية التعريف الذاتية، كما نرى عند الإسلاميين المعاصرين، بل أكثر من ذلك، ليس هناك ما يلغي إمكانية اعتبار هذا العامل كأحد العوامل الهامة عند النظر في كل التصورات والبرامج السياسية والثقافية والاجتماعية للمنطقة.

خاتمة الفصل

لقد تميز القرن الواحد والعشرون بأنه قد أزال كل البدائل المقترحة لتُستبدل بخطاب الهوية مشاريع حضارية نقيضة أو موازية، لكن هل يعني هذا نهاية سؤال الهوية في الفكر الإسلامي المعاصر؟

الحقيقة هي أن القرن الواحد والعشرين قد نقل هذا السؤال نقلتين هامتين بل خطيرتين:

أولاً : إن سؤال الهوية لم يعد صراعاً بين التيار الإسلامي كعنوان أبرز للهوية، مع التيارات المنافسة البديلة التي سقطت فعلياً ولم يعد لها وجود مؤثر، بل صار صراعاً داخلياً حول مكونات هذه الهوية وأشكال تجلياتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والسلوك والنفسية الفردية والجماعية وفي نواحي الحياة كافة. فإذا ما نظرنا اليوم في واقع الحياة الإسلامية فإننا سنجد كتلاً وتوجهات إسلامية متباينة أشد التباين، منقسمة ما بين رؤية سلفية وصوفية، دعوية وجهادية، حزبية حركية وشعبية، متشددة ووسطية، هذا خلافاً بالطبع للانقسامات الطائفية الكبرى.

إن هذه الانقسامات التي لا ننكر أنها بذاتها غير خطيرة وأنها قد مرت وتبدت بأشكال عديدة ومختلفة على طول تاريخ الأمة الإسلامية، وأن الدائرة الإسلامية تتسع لها جميعاً إذا ما خففت من غلوائها، وأنها يمكن أن تصل في النهاية إلى نوع من التوافق على أسس مشتركة لو تركت تأخذ مداها الطبيعي في شروط ومسارات طبيعية، لكنها اليوم تصبح خطيرة بالفعل، لأن هناك من يراقب هذه الخلافات ويعمل على تزكيتها ودفعها إلى أقصى مدى ممكن من التنافر والتضاد والعمل على استثمار ذلك لغير مصلحة الأمة.

ثانياً : إن سؤال الهوية في الساحة الإسلامية قد صار اليوم سؤالاً عالمياً ينتظر العالم بأسره الإجابة عنه، لأنه يؤسس لصراع فكري عالمي بين رؤيتين حضاريتين، أولاهما علمانية، تسعى إلى فرض هيمنتها على العالم بأسره، والثانية دينية تقليدية ترفض- باسم الهوية- هذه الهيمنة وتقاومها بقدر ما تستطيع.

الفصل الثالث
الهوية الحضارية الإسلامية بين العالمية والعولمة
العولمة وانفجار أزمة الهوية على المستوى الكوني

يتنازع العالم المعاصر اتجاهان متناقضان يدفع أحدهما نحو تحقيق نوع من النظام العالمي، أو ما صار يعرف اليوم بالعولمة، يقابله على الطرف الآخر عودة نحو إحياء الهويات الحضارية والتمسك بالخصوصية، فقد شهد العالم ابتداءً من العقد الأخير للقرن العشرين عودة نحو إحياء الهويات الحضارية التي كانت قد تغطت بطبقة كثيفة من غبار الصراعات الإيديولوجية في القرن العشرين، وقد عمد صامويل هنتنغتون في كتابه (صدام الحضارات، إعادة بناء النظام العالمي)[106] إلى تقديم العديد من الحقائق الموثقة بالأرقام التي تدل على عمق هذه العودة وشموليتها في كل حضارات العالم المعاصر، مع التركيز على الخصوصية التي رافقت طرح هذا السؤال في العالم الإسلامي[107]. وقد عبر عن هذه العودة بما أسماه انفجار أزمة هوية كونية، حيث يقول: «لقد شهدت التسعينيات انفجار أزمة هوية كونية. أينما نظرت تجد الناس يتساءلون: (من نحن؟)، (لمن ننتمي؟)، (من هو الآخر؟)، وهي أسئلة مركزية، ليس فقط بالنسبة للشعوب التي تحاول أن تصوغ دولاً قومية جديدة كما في يوغوسلافيا السابقة، وإنما على المستوى العام كذلك»[108].

إن السعي إلى إحياء الهويات الفارقة والمميزة لكل حضارة من الحضارات يعود إلى سببين، الأول له علاقة بانهيار مرجعيات التعريف والانتماء الإيديولوجية التي سادت في القرن العشرين، أما الثاني فله علاقة بطبيعة البديل الإقصائية الذي يسعى الفريق المنتصر في الحرب الباردة- وهو الغرب- إلى تكريسه.

لقد قاد انهيار الاتحاد السوفييتي والمنظومة الشرقية لدى كثير من الشعوب في أوربا الشرقية وآسيا الوسطى حتى في روسيا نفسها إلى حالة من إعادة تعريف الذات، وهذه حالة تبدو طبيعية قياساً إلى حجم الانهيار الذي حصل، لكن الملاحظ أن هذه العملية تأخذ في الحالة الإسلامية خصوصية وحدة واضحة، وهذا يعود إلى تناقض الهوية مع الفعل الحضاري في الساحة الثقافية الإسلامية على امتداد القرن العشرين من جهة أولى وما ترتب على ذلك من استنفار لكل عوامل المقاومة والدفاع عن الذات والهوية، ومن جهة

ثانية فإن الغرب الذي يطرح نفسه كبديل حضاري على مستوى العالم يبدو وكأنه قد حسم خياراته تجاه تحديد العدو المستقبلي بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وقد بدأت الآلة الإعلامية الغربية الضخمة في رسم الإسلام والمسلمين في صورة هذا العدو، وقد سرّعت مجموعة من الأحداث العالمية، على رأسها أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وما تلا ذلك من غزو أمريكي أوروبي لأفغانستان والعراق، في تأجيج الصراع وترسيم حدوده الجديدة، ولقد صار نظام العولمة في أذهان الشعوب المسلمة وكأنه عنوان جديد وخطير للاعتداء على الهوية الإسلامية، بل ربما هو العدوان الأخطر على هذه الهوية.

إن مناقشة موضوع الهوية الثقافية الإسلامية في زمن العولمة يتطلب منا توضيح بعض الأمور، كمفهوم العولمة ذاته، وخطره على الهوية الإسلامية، وهل هناك تناقض بين العولمة وعالمية الدين الإسلامي؟ وما هي طبيعة خطاب الهوية الإسلامي المطلوب في زمن العولمة؟ ونبدأ أولاً بالسؤال عن العولمة، فما هي هذه العولمة؟

العولمة هي جعل الشيء عالمياً ومحاولة تطبيقه على نطاق العالم بأسره، هذا ما تشير إليه قواميس اللغة، وليس هناك معنى لغوي أبعد مما ذكرنا لهذا المصطلح، وهو أصلاً ترجمة للكلمة الإنجليزية (Globalization) والفرنسية (Mondialism)، وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة استخدام العولمة بمعنى جعل الشيء عالمياً[109].

مع أن هذا المصطلح جديد في اللغة العربية من حيث اللفظ لكنه ليس جديداً من حيث المعنى، فأبسط الكتب التي تعرّف بالإسلام تشير إلى كونه ديناً عالمياً، أي إنه يسعى إلى التحقق على مستوى العالم. لكن التشابه في المعنى اللغوي لا ينفي التباين في المحتوى والسياقات والأهداف المبتغاة.

إن السعي إلى تحقيق نوع من العالمية هو في حقيقة الأمر سعي ودعوة قديمة متجددة، فقد حاول الإسكندر المقدوني في الزمان القديم تحقيق دولة عالمية، وقد اقتربت الإمبراطورية الرومانية من تحقيق ما يشبه الدولة العالمية، وكذلك فعلت الدولة الإسلامية في العصر الوسيط، ولم تكن هذه الفكرة بعيدة عن أذهان جنكيز خان ولا جحافل التتار، كما أن الماركسية العالمية كانت تسعى إلى تحقيق الدولة العالمية للبروليتاريا، وقد أسست استعداداً لذلك منظمتين عالميتين هما الأممية الأولى والثانية، وليس غريباً أن تسعى الحضارة الغربية الحديثة إلى تحقيق عالمية النظام الليبرالي الديمقراطي واقتصاد السوق العالمي. مع ذلك فإن أصلب الدعوات العالمية وأكثرها ثباتاً ورسوخاً هي دعوى الديانات التي تسمى بالديانات العالمية[110].

وهكذا فإن السعي إلى تحقيق العالمية هو سعي مشروع من حيث المبدأ إذا ما تحققت شروطه، لكن ليست كل دعوة عالمية قابلة للتحقق والإنجاز، والحقيقة أن التاريخ العالمي لم يشهد حتى الآن تحققاً كاملاً لمثل هذه العالمية، لكننا نقول على المستوى النظري إن تحقيق العالمية يفترض شروطاً ومقدمات لا بد من توافرها، وسوف نسمي هذا الشروط والمقدمات بقانون العالمية وهو ذو فروع ثلاثة، فأن تسعى حضارة ما إلى تحقيق العالمية فهذا يعني:

أولاً وقبل كل شيء: أن هذه الحضارة تحمل فكرة ما أو قيمة مبدئية وعامة من حيث أهميتها للوجود الإنساني ككل، أي إنها تلامس الوجود الإنساني فبل أن يندرج هذا الوجود في أي من الانقسامات الفرعية الأخرى سواء كانت قومية أو عرقية أو جغرافية أو طبقية أو مذهبية، بحيث يمكن لها أن تمثل مبدأً للتعارف الإنساني [111]، وبدون ذلك تكون هذه الدعوة منقوصة الشرعية وغير قابلة للتحقق، ومثال ذلك هو دعوى العالمية الشيوعية أو الماركسية، التي فشلت في أن تكون مبدأً للتعارف الإنساني فلم تخرج عن كونها مذهباً أثبتت التجربة عدم صحته.

ثانياً، لا بد أن يكون السعي إلى تحقيق هذه العالمية مرتبطاً أيضاً بقيمة عليا. فما هو الدافع الأخلاقي وراء هذا السعي؟

ثالثاً : لا بد من ابتداع وسائل وأدوات من أجل تحقيق هذه العالمية.

وسوف نحاول أن نرى الحضارة الغربية الحديثة التي تسعى إلى تثبيت عالميتها من خلال هذه المنظورات الثلاثة ونرى العلاقة المتبادلة بين العالمية والهويات الحضارية للشعوب المختلفة وبخاصة في العالم الإسلامي.

الحضارة الغربية وعولمة اللاهوية أو العالمية من وجهة نظر غربية

لقد أحاطت الحداثة الغربية نفسها منذ البدايات الأولى لتكونها بمقولات نظرية تؤسس لعالميتها، فقد قدمت نفسها تاريخياً، على أنها آخر مراحل التطور التاريخي وأهمها، نجد ذلك واضحاً لدى كوندورسيه في القرن الثامن عشر[112]، وكذلك عند كونت وحتى لدى ماركس الذي لم يكن يقدم إلا نموذجه الخاص للحداثة الذي لا يخرج عن مقوماتها ومبادئها الأساسية، وقد عززت هذه المقولات بصياغتها لقانون التقدم كقانون حتمي للحركة التاريخية التي تسير منذ بداية الوجود التاريخي للإنسان نحو نموذج الحداثة الغربية. وقد ذهب هيغل أبعد من ذلك بفكرته عن نهاية التطور التاريخي حيث يفترض أنه وفي نقطة معينة من التطور سوف يصل التاريخ إلى قمته، وهذه النقطة هي المرحلة التي ينتصر فيها انتصاراً نهائياً نظام الدولة والمجتمع الأكثر عقلانية، وقد رأى هيغل في انتصار نابليون على الملكية البروسية انتصاراً لمثل الثورة الفرنسية وقيمها، وتمهيداً لقيام الدولة العالمية التي تمثل قيم الحرية والمساواة، وقد أعاد فرانسيس فوكوياما إحياء هذه الفكرة في عام 1989م في مقالته الشهيرة عن نهاية التاريخ حيث يرى في فشل البدائل التاريخية تأكيداً جديداً على فكرة هيغل وانتصاراً نهائياً للبرالية الغربية[113]. لكن هذه البدائل التي يتحدث عنها فوكوياما هي نماذج مختلفة أنتجتها الحداثة الغربية في خلال تاريخها الخاص، فالاشتراكية والشيوعية والنازية والفاشية هي نماذج حداثية، وإن انتصار اللبرالية الديمقراطية عليها هو انتصار لا يخرج عن إطار دائرته الحضارية الخاصة، لكنها خاصية العقل الغربي الذي يرى في تاريخه الخاص تاريخ العالم أجمع!

ما هي القيمة أو المبدأ الذي تمثله الحضارة الغربية وتسعى إلى عولمته؟ وهل يلبي فعلاً شروط العالمية ؟ وما هو تأثيره في الهوية؟

إن هذا السؤال يقودنا نحو عالم الأفكار، ولا بد لنا من تقديم نوع من العرض المختصر للمسار التاريخي لتطور فكر الحداثة وفلسفتها.

تاريخياً فإن عنوان الحداثة يشير إلى سياق تاريخي محدد يؤرخ له باكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح، بحيث أصبح العام 1500م تقريباً هو الحد الفاصل ما بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة، هذه التسميات التي كرسها هيغل في دروسه عن فلسفة التاريخ[114]. ولقد جاءت هذه المرحلة التي صارت منذ القرن الثامن عشر تعرف بالعالم

الحديث تعبيراً عن انكسار حاد في الوعي التاريخي في الغرب، ففي حين كانت ألفاظ من نوع (الأزمنة الجديدة) أو (الأزمنة الحديثة) تعني في الغرب المسيحي (عصراً مقبلاً لم يأت بعد ولن يبدأ إلا بعد يوم الدينونة) أصبحت هذه المصطلحات تعبر عن «القناعة ببدء المستقبل وتشير إلى عصر يحيا بالنظر إلى ما هو آت وينفتح إلى ما هو قائم»[115]، لقد كان ذلك إعلاناً عن انتزاع التاريخ من مرجعياته وأصوله الدينية التي كانت مهيمنة في الغرب.

أما التحول الكبير الذي أدى إلى هذا الانكسار الحاد في الوعي والذي أنتجه عصر النهضة فقد تمثل بهيمنة الفردية كنتاج مباشر لتيار الأنسنة الذي سيطر على الفكر والأدب والفن في عصر النهضة، وحقيقة هذا التحول سواء عبرنا عنه بالفردية أو بالنزعة الإنسانوية، فهي تتمثل في رفض الاعتراف بأي مبدأ يعلو ويسمو فوق الفردية الإنسانية التي تم الاعتراف بها وتكريسها كمرجعية مطلقة، ومن ثم تمت عملية إعادة بناء العالم والتصورات الذهنية عنه استناداً إلى هذه الرؤية الجديدة. وفي واقع الأمر فإن ازدهار المدارس الفلسفية والفكرية المتنوعة في الغرب ما هو إلا تعبير عن هذه الحركة النشطة لعملية إعادة البناء هذه من زاوية الرؤية الجديدة للإنسان السيد في علاقته مع العالم. وقد عبر فرانسوا شاتيليه عن هذه الحالة في وصفه لعصر النهضة وسيادة الفكرة الإنسانوية بقوله: «إنسان النهضة يفكر في نفسه كخالق، وخالق لعالم جديد»[116].

أول ما قام الفكر الحديث بإعادة إنتاجه كان هو مفهوم العقل وذلك من خلال فلسفة ديكارت (العقلانية) التي ردت العقل من مستواه الأنطولوجي حيث تتداخل نظرية المعرفة بنظرية الوجود والنفس بشكل يصبح فيه من المتعذر أن نفصل بينهما، إلى مستواه الفردي، حيث يتحول العقل الذي كان يمثل في الفلسفات القديمة وجوداً مفارقاً إلى مجرد نوع من الشك الديكارتي الذي أسس لنظريات العقل الحسية.

نتيجة لهذا التغير وانبثاق نظريات معرفية جديدة أخرجت الميتافيزيقا من دائرة المعقول، ومن ثمَّ من دائرة الموجود، ولم يبق أمام الميتافيزيقا سوى خيارين اثنين، إما أن يتم تقديم نماذج ميتافيزيقية فردية؛ أي إنها تمثل وجهة نظر فردية تعتمد في وجودها على القدرات الخاصة لدى الفيلسوف على البناء الذهني، وإما أن يتم نفيها كلياً بشكل غير مباشر عبر الفلسفات اللاأدرية (إيمانويل كانت، ديفيد هيوم)، أو بشكل مباشر من خلال الفلسفات المادية.

لكن هل هي الفلسفة وحدها من صنع التوجهات الحضارية الغربية الحديثة؟ كلا، لكن الفلسفة ساهمت في هذه التحولات وعبرت عنها بشكل ممتاز، لكن هذه التحولات الفكرية وجدت صدى لها في مجال آخر هو أكثر

أهمية بالنسبة إلى صياغة التحولات الحضارية، آلا وهو الدين، وقد عبر الإصلاح البروتستانتي عن التوجهات الفردية ذاتها في مجال العقيدة، حيث صار إلى إلغاء المرجعيات الجامعة في فهم شؤون الدين وتقريرها وتم اعتماد العقل الفردي مرجعاً أساسياً في فهم الدين ومصادره الأساسية، كما أن البروتستانتية قامت بعملية تبديل كبير في المنظومات القيمية والمرجعيات الأخلاقية أسست لولادة الرأسمالية الغربية، كما أوضح ماكس فيبر في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)[117].

على المستوى السياسي الاجتماعي فإن الغرب وبعد سنين طويلة من الصراعات والحروب الإيديولوجية يقدم للعالم اليوم نموذجه الديمقراطي على أساس أنه أفضل شكل من أشكال الحكم، والحقيقة أن هذا النموذج يمثل حالة رائدة قياساً لما هو موجود في عالمنا المعاصر مع كل المآخذ النظرية التي يقدمها البعض، ومع أن هذا النظام يدعمه واقع الرفاه الاقتصادي الذي يعيشه الغرب، الذي يجنبه اختبارات الحياة الصعبة والمصيرية.

كذلك فقد أنتج الغرب خلال مسيرته الحضارية مجموعة من المفاهيم المكونة والأساسية كالعلمانية، فصل الدين عن الدولة ومن ثم عن المجتمع، ومبادئ حقوق الإنسان، والحريات الفردية، والمساواة بين الجنسين وبين الأعراق المختلفة، وغيرها مما يميز الحضارة الغربية الحديثة من نهضة عمرانية وعلمية وصناعية.

لو عدنا إلى سؤالنا الأساسي، فما هي الفكرة التي يقدمها الغرب للعالم من أجل تدويله، وهل يصلح ذلك ليكون مبدأً للتعارف الإنساني؟

إن خلاصة ما يقدمه الغرب اليوم للعالم كنموذج هو اللبرالية الديمقراطية المرتبطة باقتصاد السوق، ولو تجاوزنا كل الانتقادات التي توجه إلى هذا النموذج، وتجاوزنا أن هذا النموذج يصطدم في كثير من الأماكن بالخصوصيات الحضارية للشعوب وأن البعض اليوم يدعو إلى البدء- وقد بدأ فعلاً- بحروب حضارية شاملة من أجل تدويل هذا النموذج، لو تجاوزنا كل ذلك وغيره فهل يمكن لنا أن نفترض أن اللبرالية الديمقراطية يمكن أن تمثل مبدأً للتعارف الإنساني يلامس الإنسان في فطرته وينسجم مع هذه الفطرة ؟

بالطبع لا؛ وذلك لأن نقطة البداية في هذا النظام تلامس حدود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من الشأن الإنساني، تاركة وراءها في حالة من الإهمال الكامل كل أسئلة الفطرة الإنسانية ومتطلباتها بدون إجابات واضحة وصحيحة.

إن الوجود الإنساني يرتبط،سواء على مستوى الفرد أو الإنسانية جمعاء، بسؤال لحوح حول المعنى، وهذا السؤال ليس طارئاً ولا مصطنعاً، وقد كان فلاسفة اليونان منذ البداية قد وضعوا الغاية في مقام المبادئ القبلية للعقل، الذي يفترض وجود غاية ما وراء أي وجود طبيعي، كما نجد لدى أرسطو في كتاب الطبيعة، وهذا ما يقوم الفنان أو الصانع بتقليده عند صنعه لأي شيء، إذ إن العقل يفترض غاية لكل وجود، ومن ثمَّ يحمّل هذا الوجود معنى. في المقابل نجد فلاسفة الحداثة يجادلون في هذا المبدأ، إذ لا يفترض الوجود- في رأيهم- غاية قبلية، ومن ثم ليس هناك معنى مسبق لأي شكل من أشكال الوجود، وقد ترجمت الفلسفة الوجودية هذه الجملة المنطقية لفلاسفة الحداثة عبر مقولة سارتر الشهيرة في أن الوجود سابق للمعنى؛ «فالوجود يسبق الجوهر... ذلك يعني أن الإنسان يوجد قبل كل شيء، يصادف ويظهر في الطبيعة والكون، ومن ثم يحدّد ويعرّف»[118]، وعليه فالمعنى هو ما نصنعه نحن بأنفسنا لأنفسنا وللعالم المحيط بنا، وإذا ما فشلنا في تحقيق هذا المعنى فإن مصيرنا هو إلى الفراغ الوجودي القاتل.

وسواء عبرت هذه الآراء عن جملة منطقية أو عن مذهب فلسفي في إطار الفلسفة الوجودية، فإن الحقيقة الكبرى هي أن الحضارة الغربية التي هي قاب قوسين أو أدنى من تحقيق إطار العالمية لا تمتلك اليوم ما تقدمه للقرية العالمية التي صنعتها سوى سوق كبرى وديمقراطية لا يمكن لها في أحسن أحوالها أن تكون فكرة شمولية، وهي تلقي بالإنسان في تيه الوجود بدون معنى، وفي هذا تكمن أزمة الحضارة الغربية، هذه الأزمة التي تسعى إلى تدويلها وعولمتها.

أما خطاب العولمة الذي هو الوجه الملموس لهذه الظاهرة، الذي يطل به على الشعوب فهو يتبدى على مستويات عدة، فعلى المستوى السياسي يسود خطاب الهيمنة الغربية، والأمريكية منها بشكل خاص، حيث يتم توظيف كل الوسائل بدءاً بشعارات الديمقراطية وحقوق الإنسان وصولاً إلى الحروب والتدخلات العسكرية من أجل هذه الغاية، وهذه النزعة أصبحت ملحوظة ومعروفة لدى الشعوب المختلفة، فخطاب العولمة السياسي «يهمش دور المنظمات الدولية لحساب تعظيم الهيمنة العالمية لمؤسسات الدولة الأمريكية.. فمجلس الأمن القومي الأمريكي يكاد يحل محل مجلس الأمن الدولي ! وقضايا العالم الإسلامي وشؤونه قد عهد بها إلى (لوبي) يهودي أمريكي.. والسيادة الوطنية لحكومات الدول القطرية والقومية تتآكل لحساب التدخل الأمريكي والأطلنطي، ولحساب تعظيم سيادة العولمة الأمريكية على حساب السيادات الوطنية والقومية لدول الجنوب»[119].

على المستوى الاقتصادي فإن خطاب العولمة يمثل مصالح الدول الكبرى والشركات العابرة للقارات التي تسعى إلى تحقيق سوقها العالمية،

وينحاز إلى جانب الشمال الغني مقابل الجنوب الفقير «ففي الاقتصاد: هناك عولمة الخلل الفاحش الذي تمثله اللبرالية الرأسمالية المتوحشة بين الشمال والجنوب والذي بلغ- في الظلم الاجتماعي- أفقاً غير مسبوق، فأبناء حضارة الشمال الذين بنوا رفاهية مجتمعاتهم الغربية على فائض النهب الاستعماري العالمي.. والذين يمثلون اليوم 20% من سكان المعمورة يملكون ويستهلكون 86% من الإنتاج العالمي.. حتى إن 225 فرداً منهم يملكون ما يوازي ملكية 5،2 مليار من أبناء الجنوب، أي قرابة نصف البشرية، بل إن ثلاثة أفراد في أمريكا تبلغ ثروتهم مثل ثروة 48 دولة من أعضاء المنظمة العالمية»[120].

أما على المستوى الثقافي فإن خطاب العالمية هو جبهة المواجهة الأولى مع الهويات الثقافية للشعوب والحضارات، فعولمة الثقافة تفهم من قبل الشعوب على أنها: «فرض ثقافة أمة على سائر الأمم، أو ثقافة الأمة القوية الغالبة على العالم كله... إن العولمة الثقافية تريد أن تسلخنا من جلدنا وأن تنزعنا من هويتنا، أو تنزع منا هويتنا، وأن تنفق في أمتنا بضائعها الفكرية و(معلباتها) الثقافية الملوثة بالإشعاع والحاملة للموت والدمار»[121]، وهذه الثقافة كما يصفها ويصنفها القرضاوي هي: (ثقافة الاستهلاك) و(ثقافة الإباحية) و(ثقافة الجنس) و(ثقافة الشذوذ) و(ثقافة السلام المزعوم) و(ثقافة التطبيع أو التمييع أو التركيع أو التطويع)[122].

إذا ما كانت هذه هي العولمة وهذا ما تقدمه للعالم من أجل تدويله، فما نسبة ذلك إلى الهوية؟

نعود إلى مقياسنا النظري وهو تعريفنا للهوية الذي أثبتناه في الفصل الأول من هذه الدراسة، ونذكر بأن الهوية في مستواها الأول هي عامل تميز وخصوصية.

وهي على المستوى الثاني الأعمق تمثل جسراً يربط الوجود بمبدئه كارتباط الشجرة بالبذرة التي نشأت منها، إنها خيط رفيع من الصلة بما هو وراء الظاهر المتجسد في إطار حقيقته المادية، ينتشر في كل نواحي هذا الوجود المتجسد كانتشار الروح في جسد الإنسان لتعطيه هويته وكينونته كحيوان ناطق، هذه الروح التي ما كان للجسد هوية ولا كينونة بدونها. إن هوية الحضارة هي تلك النسبة التي تربط الوجود التاريخي الاجتماعي بمبدئه الأول لتعطيه روحاً وجوهراً ما كان بدونهما إلا جسداً بلا روح. الهوية إذن هي مبدأ ارتباط ونسبة إلى ما هو أعمق غوراً وأكثر أولية وصولاً في هذه السلسلة إلى نهايتها المنطقية، ولذلك رأينا أبا البقاء الكفوي يقرر أن «الأحق باسم الهوية

من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء»[123].

استناداً إلى ذلك نقول إن الحضارة الغربية وإن كانت تمتلك عامل تميز وخصوصية، لكن خصوصيتها وتميزها يتمثلان في أنها حضارة اللاهوية واللاانتماء، وهي في سعيها إلى تحقيق عالميتها إنما تسعى إلى تكريس عالمية اللاهوية واللاانتماء، ومن اللافت للانتباه في هذا السياق أن جاك أتالي، وهو واحد من صناع السياسة الدولية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين كان قد تنبأ في كتابه (آفاق المستقبل) أن حضارة الغرب تقود العالم والحضارة الإنسانية إلى حالة من اللاانتماء وصفها بأنها بداوة جديدة ونوعاً من حضارة الارتحال، فنمط الإنتاج الحديث والسلع المنتجة سوف «تخلق علاقات جديدة للإنسان بالنسبة إلى المدنية والعائلة والحياة والموت، مبدلة نمط حياة السنوات الألفين بأعمق ما بدلت السيارة والتلفزيون نمط حياة القرن العشرين»[124].

إن الحضارة الغربية ليست حضارة مسيحية وإن كانت تعود في أصولها إلى المسيحية، وهي كذلك قد تجاوزت المرحلة المادية، بمعنى أن المادية ليست فكرة تسعى إلى تحقيقها على المستوى العالمي وإن كانت هذه المادية متغلغلة في كل ثنايا بنيانها الاجتماعي والسياسي ومنظومة علومها ومعتقداتها. إن جل ما تسعى هذه الحضارة إلى تحقيقه على المستوى العالمي هو اللبرالية التي يشير معناها اللغوي (التحرر) إلى مقاصدها المتمثلة بالتحرر من المرجعيات كافة وقطع الصلات مع أي مبدأ أو قيمة يتجاوز المستوى الفردي للوجود الإنساني.

وهكذا فإن الحضارة الغربية لا تمتلك مقومات الشرط الأول من قانون العالمية الذي أثبتناه في بداية الفصل.

الشرط الثاني لتحقيق العالمية يرتبط، كما ذكرنا، بالقيمة التي تدفع لتحقيق هذه العالمية، إن القيمة العليا التي تدفع الغرب لتحقيق هذه العالمية هي بالدرجة الأولى قيمة مادية متمثلة باقتصاد السوق العالمي والضرورات التي تمليها حركة الرأسمال العالمي، إن هذه السوق تمثل الفكرة اللبرالية على المستوى الاقتصادي. فهل يصلح هذا النموذج ليكون نموذجاً تصطلح عليه الإنسانية لبناء نظام عالمي موحد؟ وهل يلبي هذا النموذج متطلبات مبدأ التعارف الذي تحدثنا عنه سابقاً؟

أما بالنسبة إلى الشرط الثالث المتمثل في ابتداع وسائل وأدوات تحقيق العالمية، فإن واقع الحضارة الحديثة في هذا الشرط يختلف عن باقي الشروط، فالحضارة الغربية هي أول حضارة تبتدع هذه الوسائل والأدوات

المتمثلة بأنظمة التنقل عالية الجودة، ووسائل الاتصال فائقة السرعة ومنظومات المعلومات سهلة الوصول وغيرها من نتاجات الحضارة الحديثة، لكن هذا الواقع لا يغير كثيراً من واقع الحضارة الحديثة، بل هو يعمق أزمة الحضارة الحديثة ويجعلها حقيقة في موقع الدفاع عن النفس وهي في ذروة انتصارها، فها هي ذي قد صارت قاب قوسين أو أدنى من تحقيق العالمية، لكنها لا تمتلك ما تقوله وتقدمة للعالم سوى أزمة إنسانية كبيرة وهوية حضارية مبددة، والمزيد من استغلال الدول الغنية لفقراء العالم. وفي الوقت نفسه فهي تشعر بأنها وبأدوات العالمية التي ابتكرتها قد صارت عرضة لتأثيرات حضارية مضادة، خاصة من قبل الإسلام الذي وإن كان يعاني من كل مشاكل دول الجنوب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إلا أنه ما زال يحافظ على فهم شمولي متسق ومتكامل للكون والطبيعة والإنسان ينسجم مع العقل والفطرة الإنسانية ويقدم نفسه، في الوقت ذاته، كبديل حضاري للغرب.

وهنا نصل إلى نتيجة في غاية الأهمية؛ وهي أن العولمة ليست حركة في اتجاه واحد، إنما هي رواق مفتوح من كلا جانبيه، والغرب وإن كان هو الأقدر تقنياً واقتصادياً على التأثير، لكنه قابل أيضاً للتأثر.

إن العالمية قادمة لا محالة، لأن جسور التواصل الإنساني قد مدت في كل الاتجاهات وإن بوابات الثقافات العالمية قد فتحت على مصراعيها لتلقى ما يرد من ثقافات العالم المختلفة، ومهما برز من معوقات فإن ما يستجيب للفطرة الإنسانية هو الذي سيشكل عقل العالمية الجديدة وقلبها. وهذا ما حدا بالغرب، أي الإحساس بالتهديد الحضاري، لإعلان حربه الحضارية لتحقيق انتصاره النهائي والأخير.

الإسلام بين عالمية مفترضة وعولمة مفروضة

يمثل الوعي بعالمية الرسالة الإسلامية حالة مبكرة ومبدأ مكوناً من مكونات الإسلام، أقره القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، والحقيقة أنه لا يوجد دين من أديان العالم جاهر بعالميته مثل ما جاهر بها الإسلام، فنحن نجد القرآن الكريم وفي سوره المكية، أي عندما كان الإسلام حديثاً والرسول والمؤمنون معه قلة مستضعفين، يجاهر بعالميته وشمول دعوته الناس كافة، فسورة الفرقان وهي مكية تبدأ بالآية: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا *} [الفرقان: 25/1] وفي سورة ص وهي مكية: {إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ (*) وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ} [ص: 38/87-88] وفي سورة الأعراف وهي مكية: {قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ *} [الأعراف: 7/158] .

وفي السنة النبوية المشرفة نجد الرسول r يعدد الخصائص التي يمتاز بها عن الأنبياء من قبله فيقول: "وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة"[125] ويقول كذلك: "كان كل نبي يبعث إلى قوم خاصة وأنا بعثت إلى كل أحمر وأسود"[126]. وقد باشر النبي محمد r، العمل لهذه العالمية في حياته عندما خاطب ملوك الدول الكبرى المجاورة له وحكامها ودعاهم إلى الإسلام، وقد استكمل صحابته الكرام هذا العمل عندما خرجوا فاتحين للبلاد وناشرين فيها الإسلام في اندفاعة أذهلت العالم وما زالت تذهل المؤرخين حتى يومنا هذا، وقد استمر الوعي بعالمية الرسالة الإسلامية والعمل على تحقيقها حتى فترات متأخرة من عمر الحضارة الإسلامية، عندما حمل التجار المسلمون الإسلام إلى جنوب شرق آسيا ونشروه هناك، لكن سنيناً طويلة من التراجع الحضاري والحروب من أجل الحفاظ على الذات وخاصة في القرن الأخير، حين وقع جل العالم الإسلامي تحت السيطرة المباشرة للاستعمار الغربي الذي ترافق مع هجمة حضارية تهدف إلى إلغاء الإسلام والثقافة الإسلامية وتغييبهما، كل هذه الأسباب دفعت بالإسلام والمسلمين إلى الانكفاء والتقوقع على الذات، فغلب خطاب الهوية على خطاب العالمية وغيبه.

لكن الهجمة الغربية الحديثة على العالم الإسلامي وخطاب العولمة قد أحيا في نفوس المسلمين، بعد توجس قصير وريبة، حس العالمية، وذكرهم بعالمية الإسلام المنسية والمطوية تحت قرون من التغيب والهيمنة الاستعمارية، وقد عدنا في السنوات الأخيرة نرى الكتاب المثقفين المسلمين يتحدثون عن العالمية الإسلامية، وأن العولمة التي نظر إليها العالم الإسلامي على أنها تحد كبير وتهديد خطير، قد تكون فرصة كبيرة للإسلام[127].

لكن ألا يتعارض الخطاب الإسلامي المتمسك بالهوية مع الدعوة إلى العالمية؟ وإذا كان المسلمون يرفضون العولمة المتجاوزة للهويات والخصوصيات الثقافية، فلماذا يدعون إلى عالميته الخاصة؟ وما هي طبيعة العلاقة بين العالمية الإسلامية والهوية الحضارية.

العالمية الإسلامية وخطاب الهوية

قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن هناك تناقضاً بين تمسك المسلمين بهويتهم وخصوصيتهم الثقافية وبين ادعاء العالمية، ومن ناحية ثانية فهم أكثر من يعترض على سياسات العولمة ومحاولات التنميط الثقافي الذي يمارسه الغرب، لكنهم في الوقت نفسه يعدون العالم بالعالمية الإسلامية. لكن هذا التناقض هو تناقض ظاهري تمليه ملابسات السياسة وتداخل دلالات المصطلحات ما بين عالمية وعولمة.

إن هذا التناقض بين الهوية التي تمثل مبدأ الخصوصية، والعالمية التي تمثل مبدأ الانتشار، هو تناقض صحيح في كل الحالات إلا في حالة واحدة هي الحالة الإسلامية، ذلك أن الإسلام قد حقق الشرط الأول الذي ذكرناه وأسميناه بمبدأ التعارف، لأنه يتجاوز كل الميزات القومية والثقافية نحو العمق ليخاطب الإنسان في فطرته الإنسانية قبل أن يندرج هذا الإنسان في أي من الانقسامات الفرعية الأخرى من قومية أو عرقية أو جغرافية أو طبقية أو مذهبية، وهو ينظم علاقة الإنسان بخالقه وعلاقته مع نفسه وعلاقته مع أخيه الإنسان، ثم يترك له الأبواب مشرعة في تقرير عمارة الأرض وإنتاج حياته وثقافته وقيمه الجمالية، بما يتناسب مع ظروف المكان والزمان. إن القيود التي يضعها الإسلام تحدد وتقيد الإنسان في إطار إنسانيته وفطرته التي فطره الله عليها من أجل أن يحقق الإنسان غاية وجوده في كونه خليفة لله في أرضه، لأنه إن خرج عن هذه القيود فلا قيمة لكل ما قد ينتجه الإنسان من حضارة ومدنية لأنه في المحصلة يكون قد خسر نفسه وإنسانيته.

إن العالمية الإسلامية تنطلق من وحدانية الله الخالق ووحدة الفطرة الإنسانية، فليس هناك فرق بين الأبيض والأسود، أو العربي والأعجمي وهم متساوون في مقياس الإنسانية، فإذا ما انتظمت الفطرة الإنسانية الواحدة في علاقة صحيحة مع الإله الواحد فهي حتماً تسير في طريق واحد وتحقق العالمية التي يتحدث عنها الإسلام ويعنيها، مع وجود التمايز والخصوصية القومية والثقافية واستمرارها، أما نظام العولمة فهو يمثل مصلحة مباشرة سياسية واقتصادية لحضارة مغتربة عن فطرتها الإنسانية، تعجز عن إقامة صلات طبيعية مع مثيلاتها من حضارات بني الإنسان، وتسعى إلى فرض عالميتها غير المشروعة النافية للخصوصيات القومية والثقافية للشعوب، عن طريق قسر اقتصادي وسياسي وحروب حضارية شاملة قد تؤدي بالإنسانية جميعاً إلى الفناء.

إن العالمية الإسلامية تعبر عن هوية إنسانية في الأصل، لذلك هي لا تتعارض مع كل أنماط إدراك الذات الإنسانية لذاتها وصنعها لحياتها، ومن ثم لا يضيرها التمايز الثقافي للأمم والشعوب، عندما تنتظم علاقة الإنسان بالكون وبنفسه وبأخيه الإنسان. في حين أن نظام العولمة يسعى إلى فرض نموذج حضاري يمثل تجربة فردية، بالمعنى الحضاري، تتعارض مع كل الأنماط الثقافية والحضارية السائدة في عصرنا، لذلك أعلنت أن حالة الصدام هي حالة حتمية بين الشعوب والأمم، في حين أنها، أي حالة الصدام، لم تكن أبداً كذلك.

إن المجتمع الأمريكي يمثل جسماً هائلاً يطحن كل الانتماءات والثقافات في مجتمع بلا هوية ولا انتماءات، في حين مثلت الحضارة الإسلامية دائرة

تتسع لكل الثقافات والشعوب وتستوعب بسهولة ويسر شديدين كل ما أنتجته الشعوب والحضارات المحيطة بها والداخلة في دائرتها وتخرجها في إطار واحد اسمه ثقافة الإنسان الذي نظم علاقته مع الكون والطبيعة وأخيه الإنسان.

ويمكن لنا أن نحدد خصائص العالمية الإسلامية ومرتكزاتها في المكونات التالية[128]:

1- الوحدانية المطلقة لله عز وجل؛ وهي المظهر الأعلى والأسمى لعالمية الإسلام: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ *} [الزخرف: 43/84] إليه يتوجه الخلق جميعاً في كل زمان ومكان.

2- وحدة الفطرة الإنسانية ومخاطبة الإسلام لها: فالإسلام يقر بهذه الوحدة ويعزز المساواة بين بني الإنسان، وهو يخاطب الفطرة بما يناسبها ولا يتعارض معها.

3- اعتراف الإسلام برسالات الأنبياء السابقين وبالأديان السابقة: فوحدانية الإله تفرض وحدانية الخطاب الإلهي للناس، هذا الخطاب الذي أخذ أشكالاً تناسب الزمان والمكان والأقوام في الرسالات السابقة واكتمل بالإسلام في مظهره العالمي المخاطب لكل الأقوام والشعوب والثقافات إلى يوم الدين.

4- يكرم الإنسان ويحفظ له ضرورات عيشه: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً *} [الإسراء: 17/70] ، وهذا التكريم يختص بالإنسان بغض النظر عن دينه ومعتقده، فالتكريم والتشريف هو للإنسان في ذاته، يقول الطاهر بن عاشور: «إذا نحن استقرينا مواد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقرة، أن المهيمن عليها هو نوع الإنسان، ويشمل صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه... ومقصود الشرع من الخلق هو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة، وهذه الأصول الخمسة وحفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»[129]. لذلك فإن العالمية الإسلامية لا تتعارض مع أصل آخر من أصول الإسلام وهو التمايز، لأن العالمية الإسلامية تقر بوحدة الفطرة الإنسانية ولا تلغي تمايز أشكال الاستجابات الإنسانية في عمارة الأرض، مع ظروف الزمان والمكان، ومن ثم لا تلغي تمايزات البناء الحضاري ولا التلونات الثقافية، لكن القرآن الكريم يوضح حقيقة التباين، وفي الوقت نفسه يرسم اتجاه الحركة الإنسانية نحو التقارب، يقول في سورة الحجرات: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ *} [الحجرات: 49/13] ، فحركة التدافع الإنساني تسير نحو التعارف وإن كان أصل الخلقة هو التمايز، كما أن لهذا التعارف شروطاً ومقدمات تحدثنا عنها سابقاً. لقد أقر القرآن الكريم التقارب كاتجاه لحركة التاريخ، وقد شاءت إرادة الله أن يكون الإسلام نقطة تحول في التاريخ الإنساني من واقع الشعوب والقبائل المتفرقة نحو حالة من التعارف التي تفترض التقارب، وقد جعل الله الكلمة الإلهية، وهي القرآن الكريم، دستوراً ناظماً لهذا التقارب، وذلك في قوله: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا *} [الفرقان: 25/1] . أما بالنسبة إلى الشرط الثاني الذي ذكرناه ضمن شروط العالمية ومقدماتها، وهو الشرط المرتبط بالقيمة المحرضة والدافعة لتحقيق العالمية،فإن الإسلام يعلن بكل وضوح ماهية هذا الدافع وغايته. فإذا ما كانت ضرورات الهيمنة الاقتصادية والسياسية على العالم هي التي تحرك الغرب اليوم نحو العالمية، فإن العالمية الإسلامية ترتبط بقيمة عليا هي عموم الرحمة الإلهية لجميع الخلائق، فهذه الرحمة المهداة من رب العباد إلى عباده لا تختص بشعب

أو عرق أو لون، إنما هي عامة للبشر جميعاً، {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ *} [الأنبياء: 21/107] ، وهذا ما يعطي للعالمية الإسلامية بعداً أخلاقياً ويحررها من النفعية الدنيوية.

وهكذا فإن الهوية الإسلامية لا تتعارض مع العالمية من حيث المبدأ إنما هي تتعارض مع النموذج الغربي لهذه العالمية؛ لأنه - ببساطة - لا يمتلك مقومات هذه العالمية، ومن ناحية أخرى فإن الهوية الإسلامية قادرة على الصمود في وجه العولمة، بل هي قادرة على أن تكون هوية فاعلة ومؤثرة في عالمنا المعاصر لما فيه مصلحة البشرية جمعاء. إن الفضل الذي لا ينكر للحضارة الغربية هو أنها هيأت السبل المادية المساعدة على تحقيق هذه العالمية.

العالمية الإسلامية والخطاب الإسلامي

أن يكون الإسلام عالمياً ومتضمناً لشروط العالمية لا يعني أن تتحقق هذه العالمية بشكل تلقائي ومن ذاتها لذاتها، وقد أشرنا إلى أن حالة التراجع والفوات الحضاري والهيمنة الاستعمارية خلال القرون الماضية قد دفعت بالإسلام والمسلمين إلى صياغة خطاب إسلامي دفاعي تبريري لا يستجيب ولا يبرز مكونات الإسلام العالمية، ففي الوقت الذي كانت فيه الهوية مغيبة في خطاب الإصلاح، نجد أن خطاب الهوية هو المهيمن على الخطاب الإسلامي في القرن العشرين، لكن خطاب الهوية هو خطاب دفاعي متترس حول الذات وغير قادر على مخاطبة العالم إلا بتأكيد الفروق والاختلافات، وغير قادر على إبراز الإنساني والعالمي في الإسلام، مقابل ما تروج له ثقافة العولمة ومروجو الحداثة الغربية من المثقفين العرب حول عالمية الفكر والقيم والحضارة الحداثية وإنسانيتها.

إن صياغة خطاب إسلامي يستجيب لمحتويات الإسلام الإنسانية وطبيعته العالمية هي المطلب الأساسي اليوم، بعد أن صار السؤال عن الإسلام وطبيعته ومحتواه ودوره في العالم المعاصر أسئلة عالمية ينتظر العالم بأسره أجوبة واضحة عنها.

من ناحية أخرى فإن هذا الخطاب العالمي هو القادر على إبراز مكونات الإسلام الإنسانية وسعته الحضارية، فالإسلام دين عالمي ولا يمكن أن يتحول إلى دين فئة دون فئة، أو شعب دون شعب.

خاتمة

إن سؤال الهوية في الثقافة الإسلامية المعاصرة ليس سؤالاً عارضاً ولا هامشياً، بل هو يحتل مركز الدائرة في الفعل الثقافي ومنه تتفرع جميع الإشكاليات والأسئلة النظرية الأخرى، فعلى مدار ما يقرب من قرنين من الزمان كان سؤال الهوية والموقف منه هو المقرر لمصير التيارات الفكرية والمشاريع الحضارية التي طرحت في الساحة العربية والإسلامية، ومن ثم فإن تجاهله أو محاولات تغييبه كانت وراء خيبات الأمل الكثيرة والعديدة التي عاشها الواقع العربي.

لقد انتقل الموقف من الهوية في الثقافة الإسلامية المعاصرة خلال قرنين من الزمان عبر مواقف ثلاثة، ففي حين كان خطاب النهضة يتجاهل الهوية ويسعى إلى تجاوزها عبر تقديم توليفات حضارية تسعى إلى التوفيق بين المقدمات الحداثية الغربية والواقع الإسلامي، كانت إيديولوجيات القرن العشرين القومية والماركسية والليبرالية العامة تسعى لاستبدال مكونات الهوية الحضارية. وإذا ما كان منهج تغييب الهوية في خطاب النهضة قد أنتج خطاب الهوية الخالصة التي اشتبكت مع إيديولوجيات القرن العشرين في معركة سياسية فكرية وصلت في أحيان كثيرة إلى ممارسة العنف المتبادل وهيأت ضمن عوامل عديدة أخرى لتبلور إيديولوجيا العنف الأعمى، فإن دخول العالم مرحلة العولمة يتطلب الارتقاء بالخطاب الإسلامي نحو خطاب الهوية المتزنة التي تعبر عن حقيقة الإسلام وقدرته على الاستجابة للتحديات الحضارية التي تواجه المسلمين والإنسانية جمعاء.

إن أول سمات هذا الخطاب وأهمها - كما أشرنا - هي عالميته التي تشكل مضمونه الأعمق والأهم والأكثر حضوراً في عالمنا المعاصر.

إننا، ومع إقرارنا بهذه العالمية، نود تأكيد حقيقة هامة، وهي أن محاولات تقديم الحداثة الغربية والترويج لها من قبل مثقفي الحداثة المغتربين، على أنها ثقافة عالمية قد تجاوزت وهم الهويات، وأن عالمية الإسلام تتطلب من المسلمين الانفتاح على العالم وتقبل مكونات هذه (الحداثة العالمية) هي محاولات خادعة لن تقود إلا إلى تعميق الشرخ الحاصل في الثقافة الإسلامية وتعقيد تناقضاتها، وقد أثبتت تجربة القرنين الماضيين أن الهوية الإسلامية متجذرة في ثقافة الشعوب الإسلامية وفي بنيانها الاجتماعي والنفسي وأنها عصية على كل محاولات التغييب والتهميش، وإننا نزعم أن مثقفي الحداثة

الذين انبروا اليوم ليدينوا (الإرهاب) هم ضمن أهم العوامل التي أوجدت هذا (الإرهاب) ذلك أن معاركهم الضارية التي خاضوها ضد الهوية لم تفلح إلا في استفزاز النسق الإسلامي العام وإخراجه عن حالة الاتزان والتسامح المعهودة والمتأصلة فيه، إلى فلسفة العنف المطلق التي تبرر نفسها بضرورات الدفاع عن الذات والوجود.

إن تناقضات اللحظة السياسية الراهنة وما آلت إليه الأمور مع بداية القرن الجديد قد وضعت الإسلام في بؤرة الاهتمام العالمي على مستوى الدول والحكومات وعلى مستوى الشعوب أيضاً، وإن هناك الكثير من الأسئلة التي يطرحها العالم وينتظر إجابة المسلمين عنها، وعلى المثقف المسلم اليوم أن يدرك حساسية الموقف ودقته وأن يقدم للمسلمين وغير المسلمين أجوبة تعكس حقيقة الإسلام والثقافة الإسلامية والهوية الإسلامية، إنما هذه المرة الهوية المتزنة، التي تعبر عن سعة الدائرة الإسلامية وعالمية الخطاب الإسلامي دون أي انتقاص منه ودون أي إفراط أو تفريط، لا خطاب الهوية الدفاعي المنكمش على الذات، لأنه خطاب لا يليق ولا يتفق مع سعة الإسلام وعمق مكنوناته الروحية ومخزوناته المعرفية، وإذا كان البعض ممن لا يؤمن بالإسلام وبعالمية الإسلام يعتقد أن الحديث الآن وفي ظروف القرن الواحد والعشرين عن هذه العالمية ضرب من الهذيان، وكان البعض الآخر ممن يعتقد بهذه العالمية لكنه يرى أن تحققها هو شيء من مكونات ما وراء التاريخ سيأتي به عصر الملاحم والفتن، وأن علينا الآن أن نحافظ على وجودنا بأن نغلق كل الأبواب والنوافذ أمام التأثيرات السلبية، فإن كل ذي بصيرة نافذة يرى أن هذه العالمية تنسج يوماً بعد يوم بصبر وأناة وبحكمة تتجلى بها الإرادة الأسمى في حركة التاريخ الدؤوبة المثابرة.

من جهة أخرى، فإن الحضور القوي للسؤال حول الإسلام في الغرب، حتى في تلك الحالات التي يكون فيها الحضور مرتبطاً بالتهجم على الإسلام ومقدساته، يشير إلى أن السؤال حول الإسلام قد صار سؤالاً يحتل مركز الصدارة والأولوية في جدول الاهتمامات الغربية الثقافية قبل السياسية.

أياً كانت الغايات والأهداف من وراء هذه الحملات الإعلامية فإنه قد بات من المؤكد والواضح أن الإسلام قد تحول إلى ظاهرة عالمية تجتذب الشعوب والأقوام المختلفة، فهو أكثر أديان العالم انتشاراً في وقتنا الحاضر، والجدير أيضاً بالملاحظة أن هذا الانتشار بين غير المسلمين لا يتحقق نتيجة جهود دعوية يقوم بها المسلمون، بل هو ينتشر بعيداً عن هذه الجهود التي تأتي بكثير من الأحيان بتناقضات الساحة الإسلامية لتعيق هذا المسار الطبيعي، إن السبب الوحيد وراء هذه الظاهرة هو ما أقررناه من ملاءمة الإسلام للفطرة الإنسانية وقدرته في هذه المرحلة من عمر الحضارة المأزومة أن يقدم أجوبة

عن الأسئلة والمتطلبات المادية والمعنوية لبني البشر، في حين تعجز عن ذلك الحضارة الحديثة التي تفرض نفسها بالقوة عبر أدوات العولمة القسرية بالمعنى السياسي والاقتصادي والحضاري العام، دون أن تجني من ذلك سوى تعميم أزمتها الإنسانية وتدويلها.

المصادر والمراجع

- الهوية: أليكس ميكشيللي، دمشق، دار النشر الفرنسية، 1993م.

- سيكولوجيا العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات: د. أحمد زايد، سلسلة عالم المعرفة، ع 326، الكويت، 2006م .

- تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، بيروت، دار القلم .

- التعليقات: الفارابي، حققه وقدم له د. جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل للطباعة والنشر، 1988م.

- الموسوعة الفلسفية العربية: معن زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986م .

- تفسير ما بعد الطبيعة: ابن رشد، مقالة الزاي .

- كتاب التعريفات: الجرجاني، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 2003م .

- الكليات: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، ط2، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1982م .

- تدهور الحضارة الغربية: أسولد اشبنغلر، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ.

- حلقات من الإصلاح الإسلامي، الآفاق والمفاهيم: رضوان السيد، نشرت على حلقات في جريدة الشرق الأوسط عام 2004م .

- تاريخ الفلسفة الروسية: نيقولاي لوسكي، تر: فؤاد كامل، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ.

- سر تطور الأمم: غوستاف لوبون، تر: أحمد فتحي زغلول، القاهرة، بدون تاريخ.

- التفسير الديني للتاريخ: محمود الشرقاوي، القاهرة، مطبوعات الشعب، بدون تاريخ.

- شروط النهضة: مالك بن نبي، دمشق، دار الفكر، 2000م.

- مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته: غريغوار منصور مرشو، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م .

- نهاية التاريخ، النص وردود: فرنسيس فوكوياما، تر: يوسف إبراهيم الجهماني، بيروت، دار الحضارة الجديدة، 1993م .

- نحن والمستقبل: قسطنطين زريق، بيروت، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م .

- في معركة الحضارة: قسطنطين زريق .

- أي غد: قسطنطين زريق، بيروت، دارالعلم للملايين، 1957م .

- نحن والتاريخ: قسطنطين زريق، بيروت، دار العلم للملايين، 1959م .

- الإسلام والحضارة الغربية: أبو الأعلى المودودي، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ .

- الإسلام ومشكلات الحضارة: سيد قطب، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1962م .

- إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر: رضوان زيادة، بيروت، دار الطليعة، 2004م .

- حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية: علي حرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000م .

- أوهام الهوية: داريوس شايغان، بيروت، دار الساقي، 1993م.

- النفس المبتورة هاجس الغرب: داريوس شايغان، بيروت، دار الساقي، 1991م .

- الدولة العثمانية والشرق العربي: محمد أنيس، القاهرة، 1965م .

- أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر: أنيس النصولي، بيروت، دار ابن زيدون، 1985م .

- ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية: د. محمد عادل شريح، دار الفكر، دمشق، 2008م .

- المقدمة: ابن خلدون، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، 2000م.

- تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار: عبد الرحمن الجبرتي، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م .

- الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939م: ألبرت حوراني، تر: كريم عزقول، بيروت، دار النهار، 1986م .

- تخليص الإبريز في تلخيص باريز: رفاعة رافع الطهطاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م .

- الأعمال الكاملة، التمدن والحضارة والعمران: رفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، 1981م .

- المتنبي "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا": محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة - دار الخانجي بمصر .

- الإسلام بين العلم والمدنية: محمد عبده، تحقيق طاهر الطناحي، القاهرة، كتاب الهلال، 1960م .

- تاريخ الإمام محمد عبده: رشيد رضا، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصر، مطبعة المنار، 1931م .

- المجتمع العربي المعاصر: حليم بركات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984م .

- جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في: بحوث في الفكر القومي العربي: حليم اليازجي، بيروت، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983م .

- يقظة العرب، تاريخ حروب العرب القومية، جورج أنطونيوس، بيروت، ط2، 1966م .

- الأعمال الكاملة: زكي الأرسوزي، دمشق، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، 1972م .

- معركة المصير الواحد: ميشيل عفلق، بيروت، دار الآداب، ط2، 1959م .

- قراءة منهجية في كتاب في سبيل البعث: إلياس فرح، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م .

- صدام الحضارات، إعادة بناء النظام العالمي: صامويل هنتنغتون، تر: طلعت الشايب، ط2، سطور، 1999م .

- مجلة الهلال: د. محمود فهمي حجازي، القاهرة، عدد آذار/ مارس، 2001م .

- نهاية التاريخ، النص وردود: فرنسيس فوكوياما، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، بيروت، دار الحضارة الجديدة، 1993م .

- القول الفلسفي للحداثة: هبرماس، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995م .

- تاريخ الإيديولوجيات: فرانسوا شاتليه، تر: الدكتور أنطون حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1997م .

- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: ماكس فيبر، تر: محمد علي مقلا، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ .

- الوجودية مذهب إنساني: جان بول سارتر، تر: كمال يوسف، بيروت، دار الحياة، بدون تاريخ، .

- مستقبلنا بين العالمية والعولمة الغربية: محمد عمارة، دار النهضة، مصر، 2001م .

- المسلمون والعولمة: يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2001م .

- آفاق المستقبل: جاك أتالي، تر: د. محمد زكريا إسماعيل، بيروت، دار العلم للملايين، 1992م .

- صحيح البخاري .

- كنز العمال .

مستخلص

إن سؤال الهوية في الثقافة الإسلامية المعاصرة ليس سؤالاً عارضاً ولا هامشياً، بل هو يحتل مركز الدائرة في الفعل الثقافي، ومنه تتفرع الإشكاليات والأسئلة النظرية الأخرى كافة، فعلى مدار ما يقرب من قرنين من الزمان كان سؤال الهوية والموقف منه هو المقرر لمصير التيارات الفكرية والمشاريع الحضارية التي طرحت في الساحة العربية والإسلامية، ومن ثمَّ فإن تجاهله أو محاولات تغييبه كانت وراء خيبات الأمل الكثيرة والعديدة التي عاشها الواقع العربي.

لقد عمدنا في هذه الدراسة إلى تقديم تعريف نظري لمفهوم الهوية، وما يتعلق به من مفاهيم نظرية أخرى؛ كالرؤية الحضارية والدعوات التغريبية وخطاب الهوية الخالصة وغيرها من متعلقات البحث النظرية، في سياق الفصل الأول الذي أسميناه "في سؤال الهوية ومتعلقاته النظرية".

أما الفصل الثاني فسوف نطل من خلاله على السياق التاريخي لنشأة هذا السؤال في الفكر الإسلامي الحديث، وتطوره عبر مراحل الفكر العربي وتياراته خلال القرنين الأخيرين، ولقد أسمينا هذا الفصل: "سؤال الهوية بين قرنين".

أما الفصل الثالث فإننا نتعرض فيه لسؤال الهوية في ظل العولمة، وما يمليه هذا الواقع من تحديات وما يقدمه من فرص، وقد أسميناه: "الهوية الحضارية الإسلامية بين العالمية والعولمة".

ونود الإشارة إلى أننا سعينا إلى تقديم رؤية إسلامية لموضوع الهوية؛ بمعنى أننا ننطلق من المحددات العامة للثقافة الإسلامية التي تشكل بالنسبة إلينا هوية فكرية، في حين أننا نوظف منهجيات معرفية مختلفة لتقديم الموضوع من جوانبه المتعددة، وبشكل خاص سعينا إلى تقديم الموضوع من خلال رؤية حضارية تشكل، باعتقادنا، السياق الأمثل والأشمل لمعالجة هذا الموضوع.

---

[1] انظر: أليكس ميكشيللي: الهوية، دمشق، دار النشر الفرنسية، 1993م، ص 42 وما يليها .

[2] أليكس ميكشيللي: الهوية، مصدر سابق، ص 129 .

[3]انظر: د. أحمد زايد: سيكولوجيا العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، سلسلة عالم المعرفة، ع 326، الكويت، 2006م، ص 14-16 .

[4]يقسم أرسطو البحث الفلسفي إلى الفلسفة الأولى وموضوعها الوجود، والفلسفة الثانية وموضوعها العلم الطبيعي. والفلسفة الأولى هي أعلى العلوم النظرية (الحكمة) لأنها تطلب المبادئ الأولى أو العلل الأولى بالإطلاق، وهو العلم الإلهي لأنه يبحث في الله، الموجود الأول و(العلة الأولى) باصطلاح أرسطو .

[5]انظر في: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، ص 173-174 .

[6] انظر: الفارابي: التعليقات، حققه وقدم له د. جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل للطباعة والنشر، 1988م، ص 62. وكذلك: الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد أول، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، 1986م، ص 821 .

[7]انظر: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، ص 747 .

[8]الفارابي: التعليقات. أو الموسوعة الفلسفية، مصدر سابق .

[9] الجرجاني: كتاب التعريفات، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، 2003م، ص 160 .

[10] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات، ط2، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1982م، ص 81. وكذلك: الموسوعة، مصدر سابق، ص 821 .

[11] الموسوعة، مصدر سابق، ص 821 .

[12] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 171.

[13] الجرجاني، مصدر سابق، ص 201 .

[14] أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق، ص81 .

[15] من أبرز هؤلاء الباحثين أرنولد توينبي، وأسولد اشبنغلر وبيتريم سوروكين وغيرهم .

[16] أسولد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، 1/214 .

[17] أسولد أشبنغلر، مصدر سابق، ص 217 .

[18] أليكس ميكشيللي: الهوية، مصدر سابق، ص 147 .

[19] انظر مثلاً: رضوان السيد: حلقات من الإصلاح الإسلامي، الآفاق والمفاهيم، نشرت على حلقات في جريدة الشرق الأوسط عام 2004م، الحلقة 16 .

[20] انظر: رضوان السيد: حلقات من الإصلاح الإسلامي، الآفاق والمفاهيم، الحلقة 11 .

[21] رضوان السيد، مرجع سابق، الحلقة 11 .

[22] المقصود كتابه (الخلافة، أو الإمامة العظمى) .

[23] الترمذي: 2611 .

[24] انظر: نيقولاي لوسكي: تاريخ الفلسفة الروسية، تر: فؤاد كامل، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ، ص 22 .

[25] من أبرز رموز هذا التيار: (أ ف كيريفسكي 1806-1856م) و(أ س خومياكوف 1804-1876م) و(و د سامارين 1819-1876م) .

[26] من أبرز رموزه (أ ب تشادايف 1794-1865م) و(ن ستانكيفتش 1813- 1894م) و(ف بيلينسكي 1811- 1848) و(أ هرتسن 1821-1870م) .

[27] غوستاف لوبون: سر تطور الأمم، تر: أحمد فتحي زغلول، القاهرة، بدون تاريخ، ص 155 .

[28] محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، القاهرة، مطبوعات الشعب، بدون تاريخ، ص 125 .

[29] محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، مصدر سابق، ص 125 .

[30] مالك بن نبي: شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، 2000م، ص78 .

[31] أسولد اشبنغلر (1888- 1936م) فيلسوف الحضارة الألماني الشهير، له مؤلفات عدة لكن أهمها كتابه الشهير: تدهور الحضارة الغربية .

[32] أسولد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ، 1/336. وانظر كذلك في كتاب: عبد الرحمن بدوي: أشبنغلر، بيروت، دار القلم - والكويت، وكالة المطبوعات، 1982م، ص 163 .

[33] انظر: انتقادات أشبنغلر لهذه النظرة في كتابه: تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد شيباني، بيروت، بدون تاريخ، 1/60-61. يصف أشبنغلر هذه النظرة بأنها نظرة بطليموسية للتاريخ، أي إنها تجعل نفسها مركزاً للتاريخ كما جعل بطليموس الأرض مركزاً للمجموعة الشمسية، وهو يدعو إلى انقلاب (كوبيرنيكي) في التاريخ كما حصل هذا الانقلاب في الطبيعة .

[34] نقلاً عن: غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص 78 .

[35] انظر: فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، النص وردود، تر: يوسف إبراهيم الجهماني، بيروت، دار الحضارة الجديدة، 1993م .

[36] ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص9 .

[37] قسطنطين زريق، واحد من أبرز المفكرين القوميين العرب في القرن العشرين، له عدة مؤلفات من أهمها: (في معركة الحضارة) و(نحن والتاريخ) و(نحن والمستقبل) و(أي غد). ويلاحظ أننا لن نتحدث عن الدعوة التغريبية كما هي عند أبرز رموزها وأكثرهم صراحة ومباشرة كسلامة موسى وطه حسين لشدة ما تحمله دعوتهم من ابتذال وسطحية. وسوف نعمد إلى قسطنطين زريق لأنه يقدم لآرائه فكرياً وفلسفياً .

[38] انظر: في معركة الحضارة: قسطنطين زريق، بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1980م، ص 73 .

[39] قسطنطين زريق، مصدر سابق، ص 130 .

[40] قسطنطين زريق: نحن والمستقبل، بيروت، دار العلم للملايين، بيروت، 1980م، ص 227 .

[41] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 389 .

[42] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 390 .

[43] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 293 .

[44] قسطنطين زريق: نحن والمستقبل، ص 238 .

[45] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 411 .

[46] قسطنطين زريق: أي غد، بيروت، دارالعلم للملايين، 1957م، ص 150 .

[47] قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، 1959م، ص16 .

[48] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 355-356 .

[49] التقدمية: معتقد غربي في فلسفة التاريخ برز في القرن الثامن عشر والتاسع عشر يرى في حركة التاريخ حركة تطورية نحو الأعلى في مراحل متعددة، وقد تطورت هذه النظرية في مؤلفات كوندرسيه وأوغسط كونت وهيغل وماركس .

[50] قسطنطين زريق: في معركة الحضارة، ص 73 .

[51] يمثل المنهج التغريبي تياراً عريضاً في الثقافة العربية الحديثة، ومن رموز هذا التيار الذين عبروا عنه بوضوح يمكن أن نسمي فرح أنطون وشبلي شميل ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين وقسطنطين زريق وهشام شرابي وغيرهم، كما يمكن أن نلاحظ هذا الخطاب التغريبي مستبطناً في العديد من المؤلفات والكتب في القرن العشرين .

[52] أبو الأعلى المودودي: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، دون تاريخ، ص 16 .

[53] أبو الأعلى المودودي: الإسلام والحضارة الغربية، مصدر سابق، ص 15 .

[54] سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1962م، ص 3 .

[55] سيد قطب، مرجع سابق، ص 181 .

[56] سيد قطب، مرجع سابق، ص 181-182 .

[57] انظر: رضوان زيادة: إيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 2004م، ص 44. وقد كان هذا الطرح قد تبلور في كتابات محمد أركون تحديداً .

[58] علي حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000م، ص 21.

[59] داريوس شايغان: أوهام الهوية، بيروت، دار الساقي، 1993م، ص 71. وكذلك: النفس المبتورة هاجس الغرب، بيروت، دار الساقي، 1991م، ص 33-44 .

[60] تطلق هذه التسمية على الفترة التاريخية الممتدة في القرن التاسع عشر وفي العقود الأخيرة للعهد العثماني وصولاً إلى مرحلة الانتداب الأوربي في القرن العشرين، وتشير هذه التسمية بشكل واضح إلى توجه المثقفين العرب في هذه الفترة نحو تمثل مرحلة النهضة وعصر الأنوار في التاريخ الأوربي الحديث ومحاولة النسج على منوالها، من ناحية أخرى لا يوافق الكثيرون على هذه التسمية؛ إذ يرون في انهيار الدولة العثمانية نكسة أصابت الأمة الإسلامية وقد كان لمثقفي تلك المرحلة دور في هذه النكسة، لكننا سوف نستعمل هذه التسمية كمصطلح شائع بعيداً عن محمولاته الإيديولوجية .

[61] محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربي، القاهرة، دون تاريخ، 1965م، ص 167 .

[62] أنيس النصولي: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر، بيروت، دار ابن زيدون، 1985م، ص58. وهذا الكتاب من أوائل الكتب التي أرخت لعصر النهضة .

[63] حول عصور الانحطاط وحقيقة هذا العنوان التاريخية انظر كتابنا: ثقافة في الأسر، نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية، دار الفكر، دمشق، 2008م .

[64] ابن خلدون: المقدمة، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، 2000م، ص 176

[65] انظر: عبد الرحمن الجبرتي: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م، 1/318 .

[66] الجبرتي، مرجع سابق، 2/163 .

[67] ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939م، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، 1986م، ص92 .

[68] رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ص 148 .

[69] رفاعة رافع الطهطاوي، مصدر سابق، ص 116 .

[70] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص 202 .

[71] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص212 .

[72] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص 209 .

[73] رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، ج1، التمدن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، 1981م، ص 377 وما يليها .

[74] رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة، مصدر سابق، مقدمة محمد عمارة، ص 123 .

[75] الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مصدر سابق، ص150 .

[76] نجد ذلك مثلاً في كتابه (المرشد الأمين) انظر: الطهطاوي: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م، ص 467، وكذلك 477 .

[77] محمود محمد شاكر: المتنبي "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا"، دار المدني بجدة - دار الخانجي بمصر، ص 142- 143 .

[78] محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص 144 .

[79] محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص 145 .

[80] محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص 145 .

[81] محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحي، القاهرة، كتاب الهلال، 1960م، ص 103 .

[82] انظر: رضوان السيد، مصدر سابق، المقالة التاسعة والعاشرة .

[83] انظر: رضوان السيد، مصدر سابق، المقالة العاشرة .

[84] انظر في: مقدمة الشيخ عبد الله درّاز لكتاب الموافقات، ط4، بيروت، دار المعرفة، 1999م .

[85] رشيد رضا: تاريخ الإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصر، مطبعة المنار، 1931م، ص11 .

[86] رشيد رضا، مصدر سابق، ص846 .

[87] ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 179 .

[88] ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 205 .

[89] نقلاً عن: ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص 214-215 .

[90] نقلاً عن: حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984م، ص413 .

[91] حليم بركات، مصدر سابق، ص 413 .

[92] حليم بركات، مصدر سابق ص 428 .

[93] حليم اليازجي: جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في: بحوث في الفكر القومي العربي، بيروت، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983م، 1/89-91 .

[94] لمزيد من المعلومات حول هذه الجمعيات انظر: جورج أنطونيوس: يقظة العرب، تاريخ حروب العرب القومية، بيروت، ط2، 1966م، ص 232 .

[95] فيخته (1762-1814م) فيلسوف ألماني دافع عن القومية الألمانية ودعا إليها، من أهم مؤلفاته (المدخل الأول إلى نظرية المعرفة). وقد تأثر الأرسوزي بخطابه القومي وآرائه الأخلاقية المثالية .

[96] هنري برغسون (1859-1914م) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي، دافع عن نظرية الحدس في المعرفة، ومن أهم مؤلفاته (ينبوعا الأخلاق والدين) .

[97] زكي الأرسوزي: الأعمال الكاملة، دمشق، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، 1972م، 2/155 .

[98] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 2/167 .

[99] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 2/161 .

[100] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 1/232 .

[101] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 3/264 .

[102] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 1/223 .

[103] زكي الأرسوزي، مصدر سابق، 3/194 .

[104] ميشيل عفلق: معركة المصير الواحد، بيروت، دار الآداب، ط2، 1959م، ص 55 .

[105] إلياس فرح: قراءة منهجية في كتاب في سبيل البعث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م، ص92 .

[106] إن مقالة هنتنغتون (صدام الحضارات) التي نشرت في فصلية (Foreign Affairs) صيف عام 1993م، ومن ثم كتابه (صدام الحضارات، إعادة بناء النظام العالمي) هما من أفضل ما كتب في محاولات رصد تطور السياسة الدولية، مع كل ما قد قيل من آراء متباينة عن آراء المؤلف، وأهمية ما كتبه هنتنغتون تعود إلى كونه قد عبر بشكل واضح ومباشر وصريح عن رؤية الغرب لذاته ولمقتضيات تحقيق غاياته مع بداية القرن الواحد والعشرين، فمقولة الصدام الحضاري ليست قانوناً وليست نظرية في علم الاجتماع أو فلسفة التاريخ، إنما هي تعبير عن واقع حال السياسة الدولية إذا ما أراد الغرب أن يستمر في تحقيق عالمية تمليها منطلقات حضارية تم إرساؤها في الغرب منذ ما يزيد على الخمس مئة سنة، وهو يشير في مقدمة كتابه إلى هذه المسألة فيقول: «لا يهدف هذا الكتاب لأن يكون عملاً في علم الاجتماع، وإنما لأن يكون تفسيراً لتطور السياسة الكونية بعد الحرب الباردة، يكون ذا قيمة للدارسين ومفيداً لصانعي السياسة»، وبذلك فليس هناك قيمة حقيقية لكل النزاعات النظرية التي دارت حول الصراع أو الحوار بين الحضارات .

[107] انظر: صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، إعادة بناء النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط2، سطور، 1999م، ص 36-37 و158- 162 و180-199 .

[108] صامويل هنتنغتون، مرجع سابق، ص 204 .

[109] انظر: د. محمود فهمي حجازي: مجلة الهلال، القاهرة، عدد آذار/ مارس، 2001م، ص 87 .

[110] تستند دعوى المسيحية إلى عالميتها من كون المسيح هو المخلص لكل البشرية، مع أن المسيح يقول في الإنجيل: إنما بعثت إلى خراف بني إسرائيل الضالة، لكن الكنيسة طورت بعد ذلك مفهوم العالمية المسيحية، كما طورت منظومة الشرائع المسيحية، إن الكنيسة الكاثوليكية تعني حرفياً الكنيسة العالمية. ولا يبتعد دين اليهودية عن الدعوة العالمية مع أنه دين القبيلة، ولكنه يدعو إلى عالمية من نوع خاص غريبة بعض الشيء، ألا وهي سيادة شعب الله المختار على العالم .

[111] يشير مصطلح (مبدأ التعارف) إلى المعنى القرآني الذي يرد في الآية الكريمة : {يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ *} [الحجرات: 49/13] .

[112] كوندورسيه (1743- 1794م) مفكر فرنسي وأول من وضع نظرية تقدمية في فلسفة التاريخ، حيث يقسم فيها الحركة التاريخية إلى عشر مراحل، تكتمل طبعاً بالغرب الحديث الذي هو نتاج للثورة الفرنسية .

[113] فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، النص وردود، ترجمة: يوسف إبراهيم الجهماني، بيروت، دار الحضارة الجديدة، 1993م، ص 15 .

[114] هبرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1995م، ص 13 .

[115] هبرماس، مصدر سابق، ص 13 .

[116] فرانسوا شاتليه: تاريخ الإيديولوجيات، تر: الدكتور أنطون حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1997م، 2/241 .

[117] انظر: ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلا، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ .

[118] جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، تر: كمال يوسف، بيروت، دار الحياة، بدون تاريخ، ص 31 و37 .

[119] محمد عمارة: مستقبلنا بين العالمية والعولمة الغربية، دار النهضة، مصر، 2001م، ص 19 .

[120] محمد عمارة، مرجع سابق، ص 14 .

[121] يوسف القرضاوي: المسلمون والعولمة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2001م، ص46 .

[122] يوسف القرضاوي: المسلمون والعولمة، مصدر سابق، ص 46-47 .

[123] أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق، ص 81 .

[124] جاك آتالي: آفاق المستقبل، تر: د. محمد زكريا إسماعيل، بيروت، دار العلم للملايين، 1992م، ص 125 .

[125] صحيح البخاري، رقم الحديث: 419 .

[126] كنز العمال، رقم الحديث: 32094 .

[127] حول هذا الموضوع وهذا التحول في الموقف من العالمية انظر في كتاب: يوسف القرضاوي: خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة، 2004م. وكذلك كتاب: عمر عبيد حسنة، العولمة فرص وتحديات، المكتب الإسلامي، بيروت، 2004م، وأيضاً في الدراسات التي قدمت إلى المؤتمر السادس عشر للوحدة الإسلامية المجموعة في كتاب: عالمية الإسلام والعولمة، إعداد السيد طه مرقاني، 2003م. ونجدها كذلك في صورة جلية واضحة وناضجة في المحاضرات التلفزيونية لكثير من الدعاة .

[128] حول خصائص العالمية الإسلامية، انظر بحث د. عبد الوهاب أبو سليمان: عالمية الإسلام في كتاب: عالمية الإسلام والعولمة، مصدر سابق، ص 55-61 .

[129] الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، نقلاً عن: د. عبد الوهاب أبو سليمان، عالمية الإسلام، في كتاب: عالمية الإسلام والعولمة، مصدر سابق، ص 59 و61 .